
وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT







وقف سلطان المسلمين حجة الحق على الخلق بالبرهان الغازي السلطان ابن السلطان
السلطان ابو الغازي عثمان خان ابن السلطان مصطفى خان حماه الله
عز وجل جوهر ذاته عن الاعراض والعلل وانا الداعي لدولته
الحاج ابراهيم المفتش بالحرمين الشريفين
غفر له





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى اظهر طوالع الانوار • من مطالع الانظار • وعلّمنا
طرق الاستدلال على المؤثّر بالآثار • انشاء الحقايق بقضائه
القويم • وابداء الدّقايق فى كلامه القديم • احاط علمه الشّامل بجميع
الاشيا • ولا يجرى فى ملكه الكامل الّا ما يشا • والصّلاه على نبيّنا
محمّد مظهر اسرار الحقيقه • وعلى آله واصحابه الجامعين بين الشّريعه
والطّريقه • وبعد فانّ الكلام بين العلوم • كالشّارق فى النّجوم
لاحت كواكب الهداية من سماء مسائله • وفاحت نسايم العناية من رياض
دلائله • لا يستفيد منه الّا الالمعى • ولا يستفيض منه الّا اللوذعى
ولقد وجدت طوالع الانوار • من مؤلّفات امام الابرار • همام الاخيار
مقوى الملّة البيضا • مربّى الشّريعة السّمحا • القاضى ناصر الحقّ والدّين
عبد الله بن ابى القاسم على بن عمر البيضاوى • جزاه الله عن المسلمين خير
الجزا • وجعله من الصّدّيقين يوم العدل والقضا • احسن ما الّف
لتفصيل مقاصده • وابين ما صنّف لتحليل معاقده • افرغ فى قالب التّحقيق
فصوله • ونسج على منوال التّوفيق اصوله • لفظه سحر حلال • ومعناه عذب
زلال • اوراقه ينابيع الحكم • واطباقه رائع النّعم • توجّه اليه اعلام العلما •
واقبل عليه اقلام الحكما • تصدّى لشرح قواعده اماثل المتبحّرين • وتعرّض

لفتح

لفتح معاقده افاضل المتاخّرين • لكن بقت خبايا فى زواياه لا بدّ
من افشائها • ويجب علينا القيام بانشائها • فرايت ان احرّر شرحا
متكفّلا لتوضيح القوانين متضمنا لتنقيح البراهين • جامعا لفنون الحقايق
ضابطا لشجون الدّقايق • منطويا على كوامن الكنوز • محتويا على خزاين
الرموز • واهديه لحضرة من خصّه الله بافاضة العدل والاحسان
وايّده لافادة ما يحتاج اليه نوع الانسان • جاعل مبانى الكفر خاوية
على عروشها • نافى آثار الضّلالة وماحى نقوشها • قالع بيع المتصلّبين
فى الضّلاله • قامع بدع المتعصّبين فى الجهاله • سلطان الغزاة والمجاهدين
قاتل الاعداء والمعاندين • ممهّد قوانين الخلافة والجهاد • مشيّد اساطين
العداله والرشاد • ناصب رايات الرّياسه • صاحب آيات السياسه •
المعروف فى الاقطار بتربية العلما • الموصوف فى الامصار بتقوية الحكما •
المرتقى بسموّ منقبته الى العقول الملكيّه • المهتدى بعلوّ مرتبته الى النّفوس
الفلكيّه • السّلطان ابن السّلطان ابن السّلطان • ابى المظفّر يعقوب بن حسن
بن على بن عثمان • خلّد الله عدله واحسانه لاحياء الدّين • وابد ظلال
سيوفه على رؤس المفسدين • وما هذه الجرأة الّا لانّ عواطفه واصله
اليّ على التّوالى • وعوارفه لا تنقطع عنّى فى الايّام واللّيالى • ولو صار
كلّ شعر لى لسانا • فلا يفى بشكر انعمه بيانا • وارجو من واهب المنّة
والعطا • ان يحفظنى من الزّلّة والخطا • فانّه ناظم مصالح الانام •
وبيده فتح ابواب الكلام • بسم الله اصله الاله اى المعبود
فحذفت الهمزة وادغمت اللّام • وصار علما للمعبود الحقّ والباء متعلّق بمقدّر
مناسب للمقام • الرّحمن رحمة عامّة الرّحيم رحمة خاصّة ونسبتها اليه

باعتبار غاياتها الحمد في اللغة الوصف بالجميل على وجه التبجيل وقال
بعضهم ومنهم المصنّف في تفسيره ولابدّ ان يكون ذلك الوصف بازاء
امر اختياري ويلزم ان لا يكون وصفه تعالى على صفاته الذاتيّة حمداً فيجاب
بانّها بمنزلة افعال اختياريّة لكون ذاته كافية فيها وفي العرف فعل يشعر
بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما سواء كان باللّسان او الجنان او الاركان
وبين المعنيين عموم وخصوص من وجه لمن اي مختصّ بمن بشهادة لامي التعريف
والاختصاص والتّعبير عن الله تعالى بمن الابهامي لابهام ابهامه عند العقول
وجب وجوده وبقاؤه هو استمرار الوجود وامتنع عدمه وفناؤه هو العدم
الطّارى بعد الوجود واراد الوجوب والامتناع الذّاتيين فانّهما يتبادران
الى الذّهن عند اطلاقهما بالاطلاق دلّ على وجوده ارضه وسماؤه قال الله
تعالى افي الله شكّ فاطر السّموات والارض ولئن سألتهم من خلق السّموات
والارض ليقولنّ الله ونسبتهما الى الله تعالى ناظرة الى قوله لله ملك السّموات
والارض وشهد بوحدانيّته اي وحدته الكاملة رصف العالم اي ضمّ بعض
اجزائه الى بعض قال الجوهري تقول رصفت الحجارة في البناء رصفا بالسّكون
اذا ضممت بعضها الى بعض والعالم ما يعلم به الشّيء كالخاتم والقالب غلب فيما يعلم به
الصّانع وهو كلّ ما سواه من الجواهر والاعراض فانّها لافتقارها الى مؤثّر واجب الذّات
تدلّ عليه وبناؤه قال تعالى لو كان فيهما آلهة الّا الله لفسدتا العليم الذي يحيط
علمه بما لا ينتهي عدده من الكلّيّات والجزئيّات قال تعالى انّ الله لا يخفى عليه شيء في الارض
ولا في السّماء وان تجهر بالقول فانّه يعلم السّرّ واخفى واحصاؤه هو مرادف للعدّ
قال الجوهري احصيت الشّيء عددته وقال الرّاغب هو ماخوذ من الحصى فانّهم يعتمدون
في العدّ كما يعتمد على الاصابع ولا يبعد حمل الاوّل على الاجمال والثّاني على التّفصيل موافقا

لقوله

لقوله تعالى وان تعدّوا نعمة الله لا تحصوها ولك العكس وبنا الكلام على التّرقّي
القدير الّذي لا تنتهي قدرته عند حصول المراد بل له اعادته بعد فنائه
كما يجيء في النّبوات وابداؤه قال تعالى كما بدأنا اوّل خلق نعيده ويجوز
ان يكون اعادته مرفوعا بالمراد وضمير له للالف واللّام او الّذي يدبّر الامر
اي ينظر في ادبار امر نا متنزّلا من السّماء اي كائنا باسباب سماويّة كالملائكة
والاوضاع الى الارض تبالى قدره اي قدره التّابع سنن بفتح السّين مفعول
التّالي اي طريق السّابق وهو قضاؤه فهو خبر هو المحذوف قال الله تعالى
انّا كلّ شيء خلقناه بقدر وان من شيء الّا عندنا خزائنه وما ننزّله
الّا بقدر معلوم ولك ان تجعله فاعل السّابق والالف واللّام عبارة
عن الامر او الله والاولى اولى وقضاء الله عند الاشاعرة وهو المراد
ههنا ارادته الازليّة المتعلّقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال
وقدره ايجاده ايّاها على قدر مخصوص في ذواتها واحوالها وامّا عند
الفلاسفة فالقضاء علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتّى يكون
على احسن النّظام وهو المسمّى عندهم بالعناية الّتي هي مبدأ لفيضان
الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر خروجها
العيني باسبابها على الوجه الّذي تقرّر في القضاء كذا في شرح المواقف
الشّريفي وقال الطّوسي في شرح الاشارات القضاء وجود جميع الموجودات
في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر وجودها في موادّها
الخارجيّة مفصّلة واحدة بعد واحدة جلّت قدرته وتباركت اي تعالت
او كثرت اسماؤه الحسنى والمراد الالفاظ والصّفات قال تعالى تبارك اسم
ربّك ذي الجلال والاكرام وعظمت نعمته قال تعالى وان تعدّوا نعمة الله

تفصيل القضا والقدر عند الاشاعرة والفلاسفة

لا تحصوها واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وعمت الاؤه جمع الى بمعنى
النعمة تاهت اى تحيرت فى بيداء اى مفاوز بيننا وبين الوهيته انظار
العقل اى ملاحظاته لذاته وارآؤه هو جمع راى والاصل ارأى فقلب
اى ملاحظاته لصفاته فان المصنف صرح فى الالهيات بان كنه ذاته وصفاته
محجوب عن نظر العقول اى ليس من شانها الوصول اليه وهذا موافق لراى الغزالى
والراغب قدس الله سرهما ومخالف لمذهب سائر المتكلمين ولك ان تحمل الآراء على
التصديقات بصفاته فان الراى كما يطلق على الرؤية ويشهد به قوله يرونهم مثليهم
رأى العين يطلق ايضا على الاعتقاد وارتجت اى انغلقت دون عند ادراكه
طرق الفكر وانحاؤه اى جهاته قيل الفكر هو حركة النفس فى المعقولات مستبدئة
من المطلوب منتهية اليه يشبه الحركة الاينية المستدعية لمسافة تقع الحركة فيها
فيها وتسمى تلك المسافة الطريق ولما يبتدئ منه الحركة ولما ينتهى اليه الحركة ويسمى
كل منهما جهة فشبهت تلك المعقولات بالطرق التى وقعت فيها الحركة الاينية
والمطلوب بالذى ابتدئت منه الحركة وانتهيت اليه واقول فيه بحث اذ ظاهر
كلام المص بعيد هذا يشعر بان الفكر مرادف النظر وفسر النظر بالترتيب فان قلت
الفكر لفظ مشترك قلت القوم اتفقوا على ان الفكر فعل صادر عن النفس
لاستحصال المجهولات واختلفوا فى تعيينه فذهب بعضهم الى انه مجموع الحركتين
وبعضهم الى انه الترتيب فمن اطلق الفكر على مجموع الحركتين لا يفسره بالترتيب والمناسب
ان يقال المراد بطرق الفكر الحد والرسم والقياس والاستقراء والتمثيل وبانحاء
اطرافها احمده ولا احصى ثناءه هو الذكر بالخير وهذا ناظر الى قول النبى صلى الله
عليه وسلم لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وانت مبتدأ خبره
محذوف وما مصدرية او موصولة اى انت مستحق لثناء كثنائك على نفسك

اوكالثناء

اوكالثناء الذى اثنيت على نفسك او تاكيد للكاف وما مصدرية والظاهر ان قوله
الحمد لمن انشائى وقوله احمده اخبارى بخلاف قوله اصلى وصلى الله فان الاول اخبارى
والثانى انشائى تغيرا للاسلوب واشكره هو فى اللغة فعل يشعر بتعظيم المنعم
بسبب كونه منعما وقد يخص الانعام بالواصل الى الشاكر وفى العرف صرف العبد
ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله وهو اخص مطلقا من الاول اذ المعنى صرف ما انعم
الله عليه من حيث انه انعم عليه والشكر ايضا مخلوقه وعطاؤه فلا يمكن الاتيان
بحقه لاستلزامه التسلسل واصلى ممتثلا لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه والصلاة من الله الرحمة ومن الملك
الاستغفار ومن البشر الدعاء على رسوله وهو نبى معه كتاب واعترض بما ورد
فى الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب او نسخ لبعض احكام الشريعة
السابقة والنبى قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام الذى رفع الهدى
هو اما لازم بمعنى الاهتداء او متعد بمعنى الهداية والمناسب ههنا الثانى والهداية
قد تفسر بالدلالة على ما يوصل الى المطلوب ونقض بقوله انك لا تهدى
من احببت وقد تفسر بالدلالة الموصلة الى البغية ونقض بقوله تعالى واما ثمود
فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى واقول الظاهر انها تطلق على كلا المعنيين
بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز والآيتان المذكورتان موردهما جده بكسر
الجيم وعناؤه اى تعبه بفتح العين المهملة وقمع اى قهر الضلالة هى العدول
عن الطريق المستقيم عمدا او خطاء باسه اى شدته وغناؤه اى نفعه بفتح
الغين المعجمة صلى الله عليه كرر كلا من الحمد والصلاة انشاء واخبارا لانه
المسك ما كررته يتضوع وعلى آله اراد به الاتباع لعدم ذكر الاصحاب
وهذا مذهب جابر بن عبد الله وسفيان الثورى ومختار بعض اصحاب الشافعى رحمه الله

والمرجّح عند النووى والازهرى وذهب الشّافعى الى انّ الال بنوا هاشم وبنو
مطّلب وهو رواية عن احمد وذهب ابو حنيفة الى انّه بنوا هاشم فقط
وهو مختار ابى القاسم من المالكيّة وذهب اشهب من اصحاب مالك الى انّه
من يجمع بينه وبين النّبىّ صلّى الله عليه وسلّم غالب بن فهر وذهب ابن
عبد البرّ الى انّه ذرّيّة النّبىّ وازواجه ما اضآء البدر المنير الاضاءة
كالامارة امّا لازم فالبدر فاعله وضياؤه بدل الاشتمال والضّمير للبدر
وامّا متعدٍ فالبدر مفعوله وضياؤه فاعله والضّمير للبدر او الرّسول
والثّانى احسن والضّياء مفرد كقيام او جمع كسياط السّوط وبعد فان
الفاء على تقدير اما او توهّمها اعظم العلوم موضوعا الظّاهر منه انّه
ذهب الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى اذ يبحث فيه عن صفاته وافعاله
كاحداث العالم وحشر الاجساد واحكامه كوجوب الثّواب والعقاب عليه
وقد ذهب اليه القاضى الارموى ايضا ونوقش فيه بانّه قد يبحث فى الكلام
عن غيرها كما فى قولهم الجوهران لا يتداخلان والعرض لا ينتقل وايضا صرّح
الشّيخ فى برهان الشّفا بانّ التّصديق بوجود الموضوع من المبادى
اذ المقصود من كلّ علم اثبات الاعراض الذّاتيّة لموضوعه وذلك يتوقّف
على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مثبتا فيه والّا لزم توقّفه على
نفسه ولا شكّ انّ التّصديق بوجود الصانع من مقاصد هذا الفن واجيب
بان اثبات العرض الذّاتى الّذى هو غير الوجود متوقّف عليه وامّا اثباته
فلا وقال المحقّق الشّريف فى شرح المواقف انّ الوجود المطلق مشترك بين
الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيّا لشىء منها وامّا الوجود الخاصّ بواحد
منها فهو جزئىّ حقيقى لا يحمل على شىء قطعا فان قلت لا نسلّم ذلك اذ معنى الحمل

ان المتغادين

ان المتغادين مفهوما متحدان ذاتا فكما صحّ حمل الكلّى على الجزئى صح عكسه قلت
حمل الجزئى على جزئى اخر ممتنع عند الكلّ وما نحن فيه من هذا القبيل وقد يقال
انّ حمل الاعراض الذّاتيّة بالاشتقاق وليس ذلك ممتنعا فى الجزئى واجيب
بان بناء كلامه على ما ذكره الاشعرى من انّ الوجود الخاص عين ذاته تعالى
لكن يرد عليه انّه لا يلزم من بطلان القسمين ان لا يبحث فى الكلام عن وجوده
تعالى بان يكون المحمول وجودا خاصّا لا بالتّشخّص بل بالنّوع المنحصر فيه وهو الوجود
الواجب وقال صاحب الصّحايف موضوعه ذات الله من حيث هو ويمتاز عن
الالهى بانّ البحث ههنا على قانون الاسلام اى مسائله مفهومة من الكتاب
والسّنّة وما ينسب اليهما وان كان الفاهم مخطأ والبحث هناك على قانون
عقلهم وافق الاسلام او خالفه واورد عليه انّه ان لم يجعل حيثيّة
كون البحث على قانون الاسلام قيد الموضوع لم يتوقّف تمايز العلوم على تمايز
الموضوعات وان جعلت قيدا له اتّجه ان تلك الحيثيّة لا دخل لها فى عروض
المحمولات لموضوعاتها وايضا قد يبحث فى الكلام عن احوال المعدوم والحال واشياء
لا نظر فى البحث الى وجودها او الدّليل واجاب شارح المقاصد عن الثّانى
بان بحث المعدوم والحال من لواحق بحث الوجود ومباحث النّظر والدّليل
من المبادى ويمكن الجواب عن الاوّل ايضا بما ذكره فى التّلويح حيث قال التحقيق
انّ الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث فى العلوم عن اعراضه الذّاتيّة قيّد
بالحيثيّة على معنى انّ البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثيّة بالنّظر اليها اى
بلاحظ فى جميع المباحث هذا المعنى الكلّى لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث
عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثيّة البتّة واقول ينبغى على
كلام الامام ان موضوع الالهى ما لا يفتقر فى الوجود الخارجى والتعقّل الى المادّة

واما الموجود من حيث هو فهو موضوع مطلق الفلسفة وذهب صاحبا
المواقف والمقاصد الى انه المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقايد الدينية
او وسيلة اليها واورد عليه ان هذه الحيثية لا دخل لها في عروض القدرة للمعلوم
مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرة
تعالى لاثبات عقيدة دينية وايضا ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات
المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد ما صدق عليه من افراده كان
اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا والجواب ان المراد الثاني بان يقيد المحمول
بما يجعله مساويا للموضوع كما التزم في موضوع الحكمة واختار بعضهم الاول
بناء على ما قالوا من ان العرض الذاتي قسمان ما يشمل الموضوع بالانفراد وما
يشمله مع المقابل او على ما ذكروا من ان المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية في
تعريف الموضوع حملها على الموضوع وانواعه او اعراضه الذاتية او انواعها
وكلاهما محل تام اما الاول فلانهم صرحوا ايضا بان الموضوع لا يحتاج في عروض
القسم الثاني له الى ان يصير نوعا معينا يستعد لقبوله كالجسم فانه لا يحتاج في
عروض الحركة والسكون الى ان يصير نوعا معينا من الانواع التي تحته اضافيا
كان كالحيوان او حقيقيا كالانسان وكل واحد من الحركة والسكون من الاعراض الذاتية
للجسم على سبيل التقابل بخلاف الضحك فان الجسم بل الحيوان يحتاج في عروضه له الى ان يصير
انسانا فهو من الاعراض الغريبة فعلى هذا يكون الاخص الذي لا يعرض المعلوم
الا في ضمن نوع منه عرضه الذاتي ولا شبهة في ان كثيرا من محمولات الفن كذلك
واما الثاني فلانه مناف لقولهم العرض الذاتي للشيء هو الخارج المحمول لذاته او
لمساويه واقول يمكن التوفيق بينهما بان يقال مرادهم ان موضوع العلم ما يبحث
فيه عن الاعراض الذاتية له او لانواعه او لاعراضه الذاتية او لانواعها فاذا كان

موضوع

موضوع المسئلة نوعا من موضوع العلم يجب ان يكون محمولها عرضا ذاتيا لذلك
النوع لا لموضوع العلم فلا منع من كونه اخص من موضوع العلم واقومها يقال
قومت الشيء فهو قويم اي مستقيم اصولا وفروعا الاصول مرادف القانون
والقاعدة وهو القضية الكلية من حيث اشتمالها بالقوة على احكام جزئيات
موضوعها وتسمى فروعا واستخراجها منها تعريفا وقولنا الله عالم قادر ان جعل
فرع كل مبدأ عالم قادر فلا اشكال وان جعل من الاصول فذلك مبني على ان
موضوعه ملحوظ بعنوان كلي منحصر في فرد لا بوجه شخصي ولا يبعد ان يحمل الاصل
على معناه اللغوي وهو ما يستند الشيء اليه ويبتني عليه ولما اشتهر ان
اجزاء العلوم ثلثة الموضوع والمسائل والمبادي بين شرف الفن باعتبار
هذه الثلاثة وقوله اقومها ناظر الى الثاني واقواها حجة ودليلا ناظر الى
الثالث من حيث العقل واجلاها اي اظهرها محجة هي جادة الطريق وسبيلا
ناظر الى الثالث من حيث النقل اي القران والحديث هو العلم المسمى بالكلام
الكافل بابراز المتعهد لاظهار اسرار اللاهوت قال الجوهري ان صح انه من
كلام العرب يكون اشتقاقه من لاه اي ستر ووزنه فعلوت مثل رغبوت
ورحموت وليس بمقلوب وفسر امثاله بمصدر مبني للمفعول يقال رهبوت خير من رحموت
اي لان ترهب خير من ان ترحم وقال الزمخشري في تفسير قوله تعالى بيده ملكوت
كل شيء اي هو مالك كل شيء ويفهم منه انه حمل الملكوت على المملوكية فالظاهر
ان يكون اللاهوت ايضا كذلك فمعناه التستر عن حواسنا عن استتار الجبروت
اي الكبر وهذا من قبيل لجين الماء اي جبروت كالاستار في المنع عن الادراك وقيل المراد
باستار الجبروت صفاته الفعلية وباسرار اللاهوت صفاته الذاتية فانها
عن وراء الصفات الفعلية ورده المحقق الشريف بان صفات الافعال وسائل

الى معرفة صفات الذات واجيب بانه يجوز ان تكون هى ساترا الشئ بوجه
كاشفا عنه باخر وذلك ظاهر فى الاعراض بالنسبة الى الجوهر فانها ساترة
له اذ لا يحس بوجوده بل باعراضه القايمة به فهى استار له بحسب الوجود
كاشفا عنه بحسب الشعور لانها لما كانت مما لا يقوم بنفسه علم انه قايم
بما قام بنفسه وهو الجوهر وما نحن فيه من هذا القبيل المطلع اى الموجب
للاطلاع على مشاهدات الملك جمع مشاهد لا مشاهدة بقرينة قوله
ومغيبات الملكوت العالم ان امكن ادراكه بالحس يسمى شهادة وملكا وخلقا
وان لم يمكن يسمى غيبا وامرا وملكوتا الفاروق اى الفارق جدا بين المنتجبين
اى المختارين بالخاء المعجمة او الجيم للرسالة والهدى اى الامامة وبين
المنطبعين اى المجبولين على الضلالة والردى اى الهلاك الكاشف
عن احوال السعداء والاشقيا فى دار البقا يوم العدل والقضا
اى الحكم وذلك العلم مبنى قواعد الشرع المراد منها اما معناه اللغوى
والعرفى اى القوانين واساسها اى اصلها اذ لولا ثبوت صانع عالم قادر
مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم التفسير والحديث واصوله
ورئيس معالم جمع معلم وهو الموضع الذى فيه العلامة على الطريق الدين
هو الشرع من حيث يطاع له كما ان الملة هى الشرع من حيث يجتمع عليه
ورأسها لنفاذ حكمه فى سائر العلوم الشرعية ولا ينفذ فيه حكم شئ
منها واعلم ان السلف بالغوا فى نفى الكلام وعده الغزالى فى الاحياء من فروض
الكفايات فارجع اليه هذا اى خذ او امض هذا وان كتابنا يشتمل على
عقايل المعقول اى نفائسه جمع عقيلة ونخب المنقول اى خياره جمع نخبة
بضم النون وفتح الخاء او الجيم وتنقيح اى تهذيب اصوله اى الكلام حال

الفرق بين الشهادة والملك والخلق وبين الغيب والامر والملكوت

من فاعل

من فاعل يشتمل او عن العقايل والنخب وتخريج اى استنباط فصوله وتلخيص
اى تبيين قوانينه وتحقيق براهينه وحل مشكلاته اى ملتبساته
وابانة معضلاته اى اظهار ما يعسر حلها يقال داء عضال اى اعيى الاطباء
عن معالجته وهو مع حال من فاعل يحتوى وجازة اى قصر لفظه وسهولة
حفظه يحتوى اى يشتمل على معان كثيرة الشعوب جمع شعب بفتح الشين
قال الجوهرى هو ما تفرق بين قبايل العرب والعجم متدانية الجنوب اى متقاربة
الاطراف وفى بعض النسخ بالياء مسومة المبادى والمطالع اشارة
الى المقدمة والممكنات اذ يطلع منها انوار الالهية او لان افتتاح الكلام
بها على اختلاف الرائين فى ان مباحث النظر من الكلام اولا والمسومة
المعلمة بالخاتم ومثله وذلك علامة النفاسة مقومة العوالى والمقاطع
اشارة الى الهيات والنبوات اذ الاختتام بها وسميته طوالع الانوار من
مطالع الانظار لان مسائله انوار طالعة من مطالع هى الافكار والله
مفعول اسال قدم للتخصيص سبحانه مفعول مطلق لمحذوف اسال اى اطلب
ان يعصمنى اى يحفظنى عن الاباطيل قال الجوهرى الباطل ضد الحق والجمع
اباطيل على غير قياس كانهم جمعوا ابطيلا ويهدينى سواء السبيل اى الطريق
الوسط بين طرفى الافراط والتفريط قال الجوهرى سواء الشئ وسطه
ويغفر لى خطيئتى اى ذنبى يوم الدين اى الجزاء ويبوءنى تقول بوأته منزلا
اذا هيأته ومكنته فيه فى اعلا عليين العلية بالضم الغرفة والاصل عليوة
فابدلت الواو ياء وادغمت وقال بعضهم هى العلية بالكسر وجعلها من المضاعف
مع النبيين والصديقين هو دايم الصدق والشهدا هو القتيل فى امة
والصالحين وبعد فمقصود الكتاب مرتب الترتيب جعل الشئ فى مرتبته

وترتيب الكتاب باعتبار اجزائه واذا امكن ذلك على وجوه متعددة عين احسنها
وقال على مقدمة وثلاثة كتب فلاحاجة الى تضمينه للاشتمال كما ذكروه وهذا
مثل قولك بنيت الدار على طبقتين ووجه الحصر ان الكلام علم يقتدر معه على اثبات
العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه وتلك العقائد الالهيات والنبوات
وهي مستنبطة عن الممكنات بالنظر فوضع المقدمة لمباحث النظر والكتاب
الاول للممكنات والثاني للالهيات والثالث للنبوات ووجه الترتيب ظاهر اما
المقدمة ففي مباحث تتعلق بالنظر ذهب اكثرهم ان مباحثه جزء الكلام ليكون
مستغنيا في نفسه عما عداه وخالفهم صاحب المقاصد كما مر واقول ظاهر كلام
المصنف موافق لكلامه لانه عنون تلك المباحث بالمقدمة وهي في العرف
ما يتوقف عليه الشروع بالبصيرة الكاملة وما ذكره بعضهم من ان المراد بها
ما يتوقف عليه المباحث الاتية خلاف المتعارف وايضا فائدة ذكر الكتاب عنده هو
مقصود الكتاب مرتب هو الاشعار بهذه النكتة اللهم الا ان يقال ذكره مبني على ما اورده
في الفصل الاول من فصول المقدمة وايضا قد ذكر ان الكلام اعظم العلوم موضوعا
واعظم الموضوعات ذات الله واما المعلوم فهو اعلى الموضوعات لا اعظمها فالبحث عن غير
ذات الله خارج عن الكلام عنده واما بحثه عن الممكنات فباعتبار استنادها اليه
وايضا عبر عن الممكنات بالمطالع وعن النبوات بالمقاطع والا يليق بتلك العبارة
ان يكون مباحث النظر خارجة عن الفن وهذه الايات وان لم يكن كل واحد منها
كافيا في الدلالة على ما ادعينا لكن ملاحظة مجموعها تورث ظنا قويا به وفيها
فصول اربعة الاول في المبادي لمباحث النظر وهي ما يتوقف عليه المسائل سواء كان
تصورا او تصديقا اعلم ان تعقل الشيء قيل هو ادراكه مجردا عن العوارض المادية
وانما خص التعقل بالتقسيم مع انه جار في غيره ايضا من اقسام الادراك اذ لا يتعلق

المقدمة

الفصل الاول من المقدمة

النظر

النظر الا بالمتعلقات واقول فعلى هذا لا يحسن ذكر المعلوم في تعريف النظر بل المناسب
ان يعكس ويقسم العلم الى التصور والتصديق ليعم عمومهما ثم يذكر في تعريف
النظر ما يخصصه بالمتعلقات ولو فسر التعقل بحصول صورة الشيء عند العقل
لكان اولى واوفق بقول المصنف في الكيفيات النفسانية ان الادراكات البالغة الى
تصورات وتصديقات والتفصيل ان ادراك الكلي والجزئي المجرد تعقل وادراك
الجزئي المادي المحسوس باحدى الحواس الظاهرة ان كان موقوفا على حضور المادة فاحساس
والا فتخيل وادراك الجزئي المادي الغير المحسوس توهم وحده اي من غير حكم ويحتمل
ان يكون وحده بيانا لاطلاق التعقل من غير قيد ومآل المعنيين واحد عليه
اقول هذا القيد مخل فتامل بنفي او اثبات توضيح للحكم وتنصيص على المراد منه
فان الحكم كما يطلق على الايقاع والانتزاع يطلق ايضا على النسبة الحكمية
والوقوع واللاوقوع وما قيل من ان تقييده بهما لاخراج الحكم التقييدي
محل مناقشة اذ الحكم لا يطلق على ما يعم النسبة الخبرية والتقييدية يسمى
تصورا وقد يطلق التصور مرادفا للادراك وتعقل الشيء ومع الحكم باحدهما
يسمى تصديقا اتفق المتأخرون على انك اذا قلت اب او ليس ب فهناك اربعة
امور تصور المحكوم عليه او به ثم النسبة الحكمية ثم تصور الحكم والنسبة
الحكمية نسبة تقييدية هي ثبوت شيء او عنده او ثبوت منافاته اياه ولذلك
تسمى بالنسبة الثبوتية والايجابية والحكم الايجابي اذعان ان النسبة
واقعة والحكم السلبي اذعان انها ليست بواقعة وقد يقال ادراك النسبة
الحكمية ادراك النسبة التامة الخبرية الثبوتية في القضية الموجبة
والانتفائية في السالبة بلا عروض اذعان النفس لها والحكم ادراكها عند
عروض الاذعان لها فهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار والاعتبار

تنقسم

الاول مقدم على الثاني بالذات في جميع المواد لان صورة النسبة الخبرية
ما لم تحضر عند النفس لم يتصور لها الاذعان وبالزمان في بعضها كالنظريات
واكثر القدماء ساكت عن ذكرها وعبارة المصنف تحتمل ثلثة معان ان يكون
التصديق تعقل الشيء الجامع للحكم او المعروض له او المجموع المركب وصحة الاولين
موقوفة على ان الحكم فعل كما يفهم من لفظ الاسناد والايجاب والسلب لتتم الحصر
وصحة الثالث موقوفة على انه ادراك كما يشهد به الوجدان ليصح جعل التصديق
قسم العلم لكن النقل المشهور عن القايل بالتركب انه فعل ويتوجه على الاول ان يكون
التصديق تصور كل واحد من المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية وكل اثنين
منهما ومجموع الثلاثة وعلى الثاني ان يكون التصديق مجموع التصورات الثلاثة
بل تصور النسبة فقط وعلى الثالث ان يكون المجموع المركب من الحكم وواحد
من التصورات الثلاثة او اثنين منها تصديقا ولا يخفى على المنصف ان الغرض
من التقسيم في هذا المقام تعيين قسمين يختص كل منهما بطريق يوصل اليه فالحق
ما ذكره الحكماء وهو ان الادراك اما حكم وهو التصديق او غيره وهو التصور
وما ذكره الشيخ الرئيس في الاشارات من ان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا وقد
يعلم تصورا معه تصديق وفي الشفاء من ان الشيء قد يعلم على وجهين
احدهما ان يتصور فقط والثاني ان يكون مع التصور تصديق فذلك تقسيم
للعلم التصوري لتبيين التصديق وكيف لا وقد صرح بما نقلناه في الشفاء والنجاة
والموجز الكبير وكلاهما ينقسمان وفي بعض النسخ ينقسم وكلاهما صحيحان فان كلا
مفرد اللفظ مثنى المعنى اي كل واحد منهما منقسم وقيل انما لم يقسم العلم الى البديهي
والكسبي لان الغرض اثبات الاحتياج الى مباحث الموصل الى التصور ومباحث
الموصل الى التصديق ولو قسم العلم اليهما احتمل ان يكون التصورات بديهية

والتصديقات

والتصديقات منقسمة الى البديهي والنظري وحينئذ لا حاجة الى مباحث الموصل
الى التصور وان تكون جميع التصديقات بديهية والتصورات منقسمة الى البديهي
والنظري فلا حاجة الى مباحث الموصل الى التصديق وهذا انما يحسن اذا قسم
العلم الى الحكم وغيره الى بديهي ويسمى ضروريا كما سيجيء في المتن وهو ما لا يتوقف
حصوله فيه اشعار بان العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل
لا حصول الصورة والا لكان ذكر الحصول لغوا على نظر وفكر فيه نظر لان تصور
النسبة الحكمية قد يكون مع بداهته موقوفا على نظر بواسطة نظرية المحكوم
عليه او به وايضا الحكم قد يكون بديهيا وتصور المحكوم عليه او به نظريا
فلا يكون هذا التعريف جامعا اما في التصور والتصديق على رأي الحكماء
فظاهر واما في التصديق على رأي القائلين بتركبه فلان بداهة التصديق
بداهة حكمه والجواب ان المراد عدم التوقف في حد ذاته فارتفع الاشكال
في التصور والتصديق على مذهب الحكماء واما على مذهب القائلين بتركبه
فلا نسلم ان بداهة التصديق عندهم بداهة حكمه بل التصديق انما يكون
بديهيا اذا كان كل واحد من اجزائه بديهيا كما صرح به الفاضل الرازي في
شرح المطالع ولذا يستدلون في الكتب الكلامية ببداهة التصديقات
على بداهة التصورات ومن التزم من المتأخرين ان بداهة التصديق
بداهة حكمه فسر التصديق البديهي بما لا يتوقف حكمه على نظر وقد يطلق
البديهي مرادفا للاولي وهو القضية التي يكفي تصور طرفيها في الجزم
بنسبة بينهما كما يجيء في مواد الحجج كتصور الوجود والعدم عند الاكثر
والحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان المناسب ان يقول
وكالتصديق بذلك ليطابق مذهبه وقيل فيه اشعار بان مورد البداهة

والكسبية في التصديق هو الحكم كما ذهب اليه بعضهم وانت تعلم ما فيه
والى كسبي ويسمى نظريا ايضا كما سيأتي في المتن وهو ما يحتاج اليه اقول
في توحيد الضمير والاكتفاء بتعريف النظر اشعار بان المراد بالفكر ههنا
هو النظر بالمعنى الذي يذكره المصنف وقد يطلق الفكر على حركة النفس
في المعقولات اي حركة كانت ويقابله التخيل وهو حركتها في المحسوسات وعلى حركتها
من المطالب المشعور بها على وجه ما مترددة في المعاني الحاضرة عندها طلبا
لمباديها الى ان تجدها وترجع منها الى تلك المطالب اعني مجموع الحركتين
وعلى الحركة الاولى من هاتين الحركتين وحدها من غير ان توجد الحركة الثانية
معها وان كانت هي المقصودة منها ويطلق النظر ايضا على مجموع الحركتين وعلى
ملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن الانتقال المذكور والاول هو المشهور
كتصور الملك والجن والعلم بحدوث العالم وقدم الصانع اي التصديق
بان العالم حادث والصانع قديم اذ لو كانت التصورات والمناسب ان يقال
او التصديقات باسرها ضرورية او مكتسبة لما فقدنا شيئا على الاول فقد انا
محوجا الى نظر فان البداهة لا تستلزم الحصول ولما تحصلنا شيئا على الاول على
لان النظري انما يكتسب من معارف اي علوم فان المعرفة قد تطلق مرادفا للعلم
وقد تخص المعرفة بادراك البسيط او الجزئي او التصور والعلم بادراك المركب
او الكلي او التصديق اخرى سابقة في العلم فلو كانت اي التصورات
والتصديقات او المعارف السابقة باسرها مكتسبة واردنا كسب نظري لزم اسناد
كل منها وفي بعض النسخ منهما الى غيره في موضوعات اي علوم وضعت للاكتساب
متناهية اي عادت سلسلة الاكتساب او غير متناهية ان ذهبت
فيلزم الدور على الاول وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه او التسلسل

على

على الثاني وهو ترتب امور غير متناهية المحالان اما استحالة الدور
فبينة واما استحالة التسلسل فللزوم العلم بما لا نهاية له مفصلا ولا
يمكن ذلك الا في زمان غير المتناهي وقد برهن ارسطو على حدوث النفس
وقيل المحالان صفة مخصصة والمراد دور التقدم والتسلسل من جانب
العلة احتراز عن دور المعية والتسلسل عن جانب المعلول ويمكن اتمام
المرام بلا حاجة الى ابطال التسلسل بان يقول النظري لا يعلم بنفسه وهو
ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فلو انحصر
الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا اذ لا موجود بذاته ولا بغيره وههنا
سؤال مشهور وهو ان اراد التصور بوجه ما نختار ان الكل بديهي ونمنع
احتياجنا في شيء من ذلك الى نظر وان اراد التصور بالكنه نختار ان الكل
نظري ونمنع لزوم الدور والتسلسل لجواز انتهاء سلسلة الاكتساب حينئذ
الى التصور بوجه ما بديهي والمراد ان المراد جميع التصورات الشاملة لاحاد
القسمين بحيث لا يشذ عنها شيء منها ولا محال حينئذ لاختيار كونها بديهية
او كسبية لما مر لا يقال مطلق التصور عام قد انحصر تحققه في قسمي التصور
بوجه ما والتصور بكنه الحقيقة وقد بطل الحكم الذي هو مطلوبكم في افراد كل
واحد منهما فيكون باطلا في افراد المطلق ايضا وليس له فرد سوى افرادهما
لانا نقول ان ههنا حكمين احدهما امتناع البداهة في الجميع وقد بطل في افراد
التصور بوجه ما اذا اخذت وحدها وثانيهما امتناع الكسبية في الجميع وقد
بطل في افراد التصور بالكنه اذا اخذت وحدها واما اذا اخذت افرادهما
معا فالامتناعان ثابتان لم يتطرق اليهما بطلان اصلا ويمكن ان يجاب ايضا
باختيار كل من الشقين اما الاول فلان بعض تصورات الكنه كسبي وهو بعينه

تصور بوجه ما بالقياس الى بعض الامور واما الثانى فلان لذلك الوجه البديهى
كنها فان كان متصورا بالكنه لزم الدور او التسلسل وان كان متصورا بالوجه
ينقل الكلام الى تصور ذلك الوجه وهكذا فيلزم الدور او التسلسل فى
تصورات الوجوه وقد يقال لم يقم برهان على امتناع اكتساب التصور بالتصديق
وبالعكس غاية ما فى الباب انا لا نعلم طريق اكتساب احدهما عن الآخر وعلى هذا
يجوز ان يكون جميع التصديقات كسبية وينتهى سلسلة اكتسابها الى تصور
ضرورى لكن لا اشكال فى التصورات لامتناع ان يكون جميعها نظرية وتنتهى
الى تصديق بديهى لانه يتوقف على تصور نظرى اذ المفروض كسبية جميع
التصورات فيحتاج الى علم آخر اما تصورى او تصديقى واياما كان يلزم الدور
او التسلسل ويمكن تقريب الدليل بوجه لا يتوجه عليه ذلك بان يقال لو كان
جميع التصديقات نظرية لما يحقق منا الكسب لانا لا نكتسب التصديق من
التصور وانا لنشعر بذلك الاكتساب الصادر عنا بالاختيار واكتسابه
من التصديق يستلزم الدور او التسلسل ونوقش فيه بانه لا يلزم من الشعور
بالاكتساب حال الصدور دوام ذلك الشعور ولا الشعور بذلك الشعور
فتامل والانسب ان يقال انا كما نعلم بالضرورة احتياجنا الى بعض التصورات
والتصديقات الى النظر كتصور حقيقة الجن والملك والتصديق بان العالم
حادث والصانع قديم نعلم ايضا بالضرورة عدم احتياجنا فى بعضها كتصور
الوجود والعدم والتصديق بان النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
وكان المصنف اشار الى هذه فيما سبق من ذكر الامثلة الاربعة **والنظر ترتيب**
امور اى امرين او اكثر وكذا كل جمع استعملوه فى التعريفات والترتيب فى العرف
جعل الاشياء بحيث يطلق عليها الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقدم

والتأخر

والتأخر واختلفوا فى ان التعريف بالمفرد هل يصح ام لا فمن ذهب الى الاول
قال النظر تحصيل امر او ترتيب امور ولكن المصنف ذهب الى الثانى كما سيجىء
فاكتفى بالترتيب **معلومة** اى مدركة تصورية او تصديقية يقينية او
ظنية او مجهولة جهلا مركبا والانسب ان يقال حاصلة كما فى المطالع لان العلم
كما يطلق على مطلق الادراك يطلق ايضا على الاعتقاد الجازم الثابت المطابق
للواقع والاحتراز فى التعريف عن اللفظ المشترك واجب بدون القرينة وهو
واولى معها وقول الامام فى بعض كتبه وهو ترتيب تصديقات مبنى على ما اختاره
من ان بعض التصورات بديهى وبعضها نظرى يمتنع الاكتساب **على وجه يؤدى**
الى استعلام ما ليس بمعلوم بنفسه وان وجب ان يكون معلوما بوجه حتى
يكون طلبه بالاختيار وهذا ظاهر فى التصور كما سيجىء واما فى التصديق
فنقول الذهن متوجه الى الحكم الوارد فى نفس الامر على نسبة القيام الى زيد
مثلا وهو مجهول بذاته معلوم بهذا العنوان وظاهر هذا التعريف مختص
بالنظر الصحيح صورة وقال بعض المحققين الاتفاق واقع على ان الفكر والنظر
فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات ولا شك انا
اذا اردنا تحصيل مجهول مشعور به من وجه انتقلت النفس منه وتحركت فى
المعقولات حركة من باب الكيف الى ان تجد مبادى هذا المطلوب ثم تتحرك
فى تلك المبادى على وجه مخصوص وتنتقل منها الى المطلوب فهناك انتقالان
ويلزم الانتقال الثانى ترتيب المبادى فذهب المحققون الى ان الفعل المتوسط
بين المعلومات والمجهولات فى الاستحصال هو مجموع الانتقالين فهو الفكر
واما الترتيب المذكور فهو لازم له بواسطة الجزء الثانى وذهب المتأخرون
الى ان الفكر هو ذلك الترتيب الحاصل من الانتقال الثانى لان حصول

المجهول من مباديه يدور عليه وجودا وعدمًا واما الانتقالان فهما خارجان
عن الفكر لان الثانى لازم له لا يوجد بدونه قطعًا والاول لا يلزمه بل هو
اكثرى الوقوع وفيه بحث لان الحركة فى الكيف هى الانتقال من كيف الى كيف
بالتدريج وظاهر ان انتقال الذهن من معلوم الى معلوم آخر دفعى والمشهور
ان هذا التعريف باعتبار العلل الاربع فالأمور المعلومة اشارة الى المادية
والترتيب الى الصورية والفاعلية اذ لا يتحقق الترتيب بدون هيئة اجتماعية
ومرتبٍ والتأدية الى استعلام ما ليس بمعلوم الى الغائية وفيه بحث لان
العلة المادية والصورية جزآن من المعلوم والامور المعلوم والهيئة
الاجتماعية ليستا جزئين من الترتيب وقال المحقق الشريف القول بان الامور
المعلومة مادة النظر وان الهيئة الاجتماعية العارضة لتلك الامور
صورة على سبيل التشبيه لان النظر من الاعراض النفسانية والمادة
والصورة انما تكونان للاجسام واقول فيه بحث لانه صرح فى حواشى
شرح التجريد بان ليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يختص بالجواهر
من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض
التى توجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة وتلك الامور المرتبة ان كانت
موصلة الى تصور مجهول بالكنه او بوجه ما تسمى معرفًا اذ يعرف منه
ماهية الشئ قولًا لانه مركب والقول يرادفه شارحًا لشرحه وايضاحه
الماهية ويشمل الحد والرسم وان كانت موصلة الى تصديق سميت حجة
لان من تمسك به حج على الخصم اى غلب ودليلًا لانه يدلنا على التصديق
ويشمل القياس والاستقراء والتمثيل وانت تعلم ان هذا الكلام ملايم
لمذهب الحكماء فى التصديق ومناف لما سبق من ان التصديق عبارة عن التصور

الجامع

الجامع للحكم او المعروض له او المجموع المركب اذ الحجة موصلة الى الحكم الفصل
الثانى فى الاقوال الشارحة وفيه مباحث ثلاثة الاول فى شرائط المعرف
جمع القول اشعارًا باقسامه المختلفة وافرد المعرف تنبيهًا على ان جميع
اقسامه مشتركة فى هذه الشرايط معرف الشئ ما يستلزم معرفته
اى تصوره فانك عرفت ان المعرفة قد تختص بالتصور فلا نقض بالدليل
معرفته اى تصوره بطريق النظر فلا نقض بالماهيات المستلزمة للوازمها
البينة المعتبرة فى دلالة الالتزام ولا بالمعرف بفتح الراء من حيث هو
معرف والقرينة الدالة على ان المراد بالمعرفة التصور وان قولنا بطريق
النظر مراد فى التعريف قوله قبل هذا وتلك الامور المرتبة ان كانت
موصلة الى تصور تسمى معرفًا وقولا شارحًا ولما كان ذلك الاستلزام
بطريق النظر فيكون العلم به سابقًا على العلم بماهية المعرف فلا يعرف
الشئ بالمساوى له فى الجلاء والخفاء وهو ان يكون العلم باحدهما مع العلم
بالآخر والجهل باحدهما مع الجهل بالآخر كما قيل الزوج عدد ليس بفرد
هذا اذا كان الزوج والفرد متضادين واما اذا كان الزوج ملكة والفرد
عدمًا لكان تعريفًا بالاخفى ولا بنفسه فقط او مع غيره ومثل الحركة
نقلة اذا اريد بالحركة ما يتبادر الى الفهم اعنى الحركة الاينية فانها
نفس النقلة بضم النون اى الانتقال من موضع الى موضع والانسان
حيوان بشر فان الانسان والبشر واحد ولا بالاخفى منه وذلك يختلف
باختلاف الامم سواء توقف عليه معرفته اى الاخفى وذلك التوقف اما
بمرتبة واحدة ويسمى دورًا صريحًا ويلزم منه تقدم الشئ على نفسه
بمرتبتين كتعريف الشمس بانه كوكب نهارى وتعريف النهار بانه زمان

الفصل الثانى من المقدمة فى الاقوال الشارحة

طلوعها او بمراتب اى بمرتبتين او اكثر ويسمّى دورا مضمرا كتعريف الاثنين
بانّه زوج اوّل الازواج ثمّ تعريف الزوج بانّه المنقسم بمتساويين ثمّ
تعريف المتساويين بالشّيئين اللّذين لا يفضل احدهما على الآخر ثمّ
تعريفه اى الشّيئين وفى بعض النّسخ تعريفهما بالاثنين اقول ههنا
بحث لان تعريف الدورى هو تعريف الشّئ بما يتوقّف معرفته على معرفة
ذلك الشّئ سواء كان اخفى منه اولا وظاهر كلامه مشعر بانّه قسم التّعريف
بالاخفى كما لا يخفى ولعلّه زعم ان تعريف معرفة الشّئ على معرفة شئ آخر
يستلزم ان يكون الاوّل اخفى وهو ممنوع نعم تعريف شئ بشئ يستلزم
ذلك اولم تتوقّف عليه معرفة الاخفى مثل النار ركن اى عنصر شبيه
بالنّفس فى عدم الرؤية ودوام الحركة فانّ النّفس لا تخلو عن حركة تخيّليه
وقيل هى توجب خفّة الحار كما انّ النّفس توجب خفّة البدن الا ترى انّ الميّت
اثقل من الحىّ وينبغى اى يستحسن ان يقدم الاعمّ على الاخصّ لشهرته وظهوره
عند العقل لان معاندات وجوده اقل من معاندات وجود الاخص وفيه نظر
لان ذلك فى الوجود الخارجى دون الذهنى وما يقال من انّ التّقديم واجب
فى الحدّ التّام ليحصل الجزئه الصّورى حتّى اذا اخّر الجنس فيه كان حدّا ناقصا
فليس بشئ اذ ليس للحدّ التّام جزء خارج عن الماهيّة المنحصرة فى الجنس والفصل
وان يجتنب عن الالفاظ الغريبة التى لا يفهم السّامع معناها وذلك مختلف
بالقياس الى السّامعين وعن المشتركة والمجازيّة اى الدّالّة على المراد بالمجاز
اذا لم يكن قرينة معيّنة للمراد فان قيل المجاز لا يكون الا مع قرينة لكونها
مأخوذة فى تعريفه قلنا هو لا يكون الا مع قرينة دالّة على انّ اللّفظ لم يستعمل
فيما وضع له وهى غير القرينة الدّالّة على تعيين المراد وعن التّكرار سواء كان

المكرّر

المكرّر عين المعرِّف بكسر الرّاء او جزءه مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة عن
الوحدات فانّ المجتمعة من الوحدات هى الكثرة والانسان حيوان جسمانى ناطق
فانّ الجسم جزء الحيوان اللّهمّ الّا اذا دعت اليه ضرورة وذلك فى
تعريف المتضائفين مثل الاب حيوان ذكر فانّ الولد يحصل من نطفتى
الاب والام يتولّد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك
اى من حيث هو الحيوان المذكور فانّ الاب له حيثيات كثيرة ككونه انسانا
وجسما وجوهرا الى غير ذلك ولكونه ابا انما هو من الحيثيّة المذكورة
والمراد تعريفه بهذا الاعتبار فلو لم تذكر تلك الحيثيّة كان التّعريف
صادقا عليه من الحيثيّات الآخر التى ليس هو معرّفا باعتبارها فلا يكون
مطّردا او دعت اليه حاجة والفرق بين التّكرار الضرورى والحاجى
انّ الاوّل ناش من نفس المفهوم والثّانى من سؤال السّائل كقولهم الانف
الافطس انف ذا تقعير لا يكون ذلك التّقعير الّا فى الانف كرّر الانف
اذ السّؤال عن الانف الافطس فلو قيل ذا تقعير لا يكون ذلك التّقعير الّا
فى الانف لم يكن الجواب مطابقا للسّؤال المبحث الثّانى فى اقسام المعرّف — المبحث الثانى فى اقسام المعرّف
معرّف الشّئ لا بدّ له من الشّرائط السّالفة ومن ان يكون جامعا ومانعا
فلا بدّ ان يساويه فى العموم والخصوص اى ما صدق عليه الماهيّة وبالعكس
ليشمل المعرّف جملة افراده اى ذلك الشّئ فيكون جامعا ويميّزه عن غيره
فيكون مانعا واعلم انّ القدماء قالوا انّ المعتبر فى المعرّف كونه موصلا
الى تصوّر الشّئ امّا بالكنه او بوجه ما سواء كان مع التّصوّر بالوجه
تميز عن كلّ ما عداه او عن بعضه اذ لا شكّ انّه كما يكون تصوّر الشّئ
بالكنه كسبيّا محتاجا الى المعرّف كذلك تصوّره بوجه ما سواء كان مع امتيازه

عن كلّ ما عداه او عن بعضه يكون كسبيًّا فالاعمّ والاخصّ يصلحان للتعريف عندهم
لان تصوّر الشئ بوجه اعمّ واخصّ اذا كان كسبيًّا لا يكتسب الّا بهما والمتأخرون
لمّا راوا انّ التصوّر الذى يمتاز معه المتصوّر عن بعض ما عداه فى غاية
النقصان شرطوا المساواة بين المعرف والمعرف واخرجوا الاعمّ والاخصّ
من صلاحيّة التعريف بهما والحقّ هو الاوّل لان كاسب تصوّر الشئ بوجه اعمّ
او اخصّ اذا لم يكن معرّفا فلا بدّ من وضع باب آخر له لانّ المنطق مجموع قوانين
الاكتساب فلا يخلو المعرف من ان يكون داخلًا فيها اى ماهيّة المعرّف
او خارجًا عنها او مركّبا منهما اى من ان يكون كلّ واحد من اجزائه داخلًا فيها
او يكون كلّ واحد من اجزائه خارجًا عنها او بعض اجزائه داخلًا وبعض اجزائه
خارجًا فلا يرد انّ المركّب من الدّاخل والخارج خارج ويصحّ قوله والاوّل اى
الدّاخل امّا ان يكون جميع اجزائه العقليّة وهو الحدّ التّام كتعريف الانسان
بالحيوان النّاطق او لم يكن جميع اجزائه بل بعضها وهو الحدّ النّاقص كتعريف
الانسان بالجسم النّاطق والثّانى اى الخارج هو الرّسم النّاقص كتعريف
الانسان بالماشى الضّاحك والثّالث اى المركّب من الدّاخل والخارج ان كان
المميز داخلًا والمشترك خارجًا يسمّى حدًّا ناقصًا ايضًا كتعريف الانسان
بالماشى النّاطق وان كان بالعكس اى يكون المشترك داخلا والمميّز خارجًا
كما اذا تركب من الجنس والخاصيّة يسمّى رسمًا تامًّا كتعريف الانسان بالحيوان
الضّاحك وفيه بحث امّا اولا فلانّه عدّ المركّب من العرض العام والفصل
حدًّا ناقصا مع انّهما غير معتبرين عند القوم اذ الغرض من التّعريف والتّمييز
او الاطلاع على الذّاتى والعرض العام لا يفيد شيئًا منهما واما ثانيا فلانّ
ظاهر كلامه مشعر بانّ المركّب من الجنس البعيد والخاصيّة رسم تامّ وقد عدّ

رسمًا

رسمًا ناقصا ووافقه العلّامة التفتزانى فى الاوّل وقال لا نسلّم انّ كلّ
قيد فهو للتميز او للاطلاع على الذّاتى بل ربما يفيد اجتماع العوارض
زيادة ايضاح للماهيّة وسهولة اطلاع على الحقيقة كما صرّح به الشّيخ
فى الاشارات واعترض الامام الرّازى عليه اى جواز التّعريف ذاهبًا
الى التّصوّر لا يكتسب بل كلّ تصوّر امّا ضرورى او ممتنع الاكتساب كما
مرّ اوّلا بانّ الماهيّة لو حصلت بالكسب فامّا بجميع اجزائها او ببعضها
او بالخارج ومنه المركّب من الدّاخل والخارج فان خروج جزء يستلزم خروج
المجموع ودخول جزء لا يستلزم خروج المجموع والثّلثة باطلة امّا الاوّل فلانّ
مجموع اجزاء الشّئ عينه وتعريف الشّئ بنفسه باطل واما الثّانى فلانّ
الجزء انّما يعرّف الشّئ اذا عرف شيئا من اجزائه وذلك الجزء امّا ان يكون
هو فيكون معرّفا لنفسه او ما اى جزء هو خارج عنه ضرورة ان كلّ جزء
خارج عن الجزء الآخر فيلزم التّعريف بالخارج وسيبطله وامّا الثّالث
فلانّ الخارج انّما يعرّف الشّئ اذا علم اختصاصه اى ثبوته به دون ما عداه
وذلك العلم يتوقّف على معرفته ومعرفة ما يغايره من الامور الغير المتناهية
وذلك محال للزوم الدور على الاوّل واحاطة الذهن بما لا يتناهى على الثّانى
وثانيا بانّ المطلوب اكتسابه ان كان مشعورًا به امتنع تحصيله لحصوله
وان لم يكن مشعورًا به امتنع طلبه لامتناع توجّه النّفس نحو المجهول المطلق
واجيب اى اجاب المحقّق الطّوسى فى تلخيص المحصّل عن الاعتراض الاوّل
اوّلًا بانّ مجموع اجزاء الشّئ ليس عينه لان الجزء اى كلّ جزء مقدّم على
الكلّ بالطّبع لاحتياج الكلّ اليه وهو غير كافٍ فى حصول الكلّ وهل هنا
الّا التقدّم بالطبع ومجموع الاشياء التى كلّ واحد منها مقدّم على شئ

مقدم على ذلك الشيء لا محالة تمتنع ان تكون نفسه وقوله معرفا به
زائد في الظاهر وقيل هو جواب شبهة اخرى هي ان الشيء لا يمكن ان يعرف
باجزائه مطلقا اذ قد تكون الاجزاء كلها او بعضها معرفة بالماهية فلو
عرفت تلك الماهية باجزائها يلزم الدور فاجاب بان تعريف الاجزاء
بالماهية محال لتقدم الجزء عليها بالطبع ولا خفاء في بعده وثانيا بان
معرف الشيء سواء كان جزءا او لا ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه
اصلا لجواز استغنائها باسرها عن تعريفه واحتياج المجموع من حيث هو
مجموع اليه وثالثا بان تعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف الخارج المعرف
بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه
وشموله في نفس الامر لا على العلم بهما وان سلم فالعلم بالاختصاص يتوقف
على تصوره بوجه ما لا على تصوره الحاصل بتعريف الخارج اياه فلا دور
ويتوقف على تصور ما يغايره مجملا لا مفصلا وهو غير ممتنع والانسب
ان يحذف ههنا قول المصنف وشموله او يقال في الاعتراض اذا علم اختصاصه
وشموله لافراده وهو اي الجواب بشقوقه الثلاثة ضعيف فالاول لان تقدم
كل واحد منها لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع ليدل على المغايرة ١
بين الشيء ومجموع اجزائه فان الكل المجموعي وكل واحد قد يتخالفان في الاحكام
مثلا كل انسان تسعه هذه الدار التي لا تسع كلهم بل كل واحد من الكل
المجموعي الذي ليس جزءا لنفسه واعلم ان بعضهم يدعون الضرورة في
قولهم مجموع اجزاء الشيء عينه وبعضهم يستدلون عليه بانه لو لم يكن
كذلك لكان اما خارجا عنه فلا يكون اجزاء واما داخلا فيه فيتركب الشيء
منها ومن غيرها فلا تكون جميع الاجزاء وجواب المحقق الطوسي ان كان معارضة

لذلك

لذلك الدليل فهذا نقض لتلك المعارضة وان كان منعا لتلك الدعوى
مع السند فهذا منع للسند والاول اولى من حيث البحث لكن ذلك
الدليل غير مذكور في المتن واقول الاول ان تحال تلك الدعوى الى
البديهة ويوجه كلام المجيب بان لنا دليلا قائما على ضد ما ادعيت بداهته
والثاني لانها لو كانت الاجزاء باسرها حتى الصوري معلومة كانت الماهية
معلومة والا اي وان لم تكن الماهية معلومة بعد العلم بجميع الاجزا
لم يفد التحديد كنه المحدود اذ لا يحصل منه الا معرفة جميع الاجزاء
مادية وصورية وانت تعلم ان هذا كلام على السند ولعل المصنف زعم
السند مساويا للمنع وفيه نظر لاحتمال ان تكون سائر اجزاء المعرف مجهولا
مطلقا فان استلزام تصور الماهية لتصور اجزائها ولو اجمالا انما هو
في الحد التام فان قلت الظاهر انه اراد بالجزء الصوري الهيئة الاجتماعية
وقد مر انه ليس جزء الحد قلت بناء كلامه فيها على مذهب المجيب والثالث
لانه لو استلزم الوصف المختص الخارجي تصوره تصوره اي تصور
الشيء فان كان الوصف متصورا كان الملزوم اي الموصوف فانه لازم
في التصور كما عرفت وملزوم في نفس الامر متصورا معه فاستغنى عن التعريف
وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به وهذا كما يصلح لاثبات مجرد الاختصاص
والاستلزام غير كاف يصلح ان يجعل شبهة يستدل بها على امتناع التعريف
بالخارج بل على امتناع التعريف مطلقا وقيل فيه بحث لانه انما يلزم الاستغناء
لو لم يكن تصور الملزوم لاجل تصور اللازم الخارجي واجيب بان مراده
الاستغناء عن التعريف الصناعي الذي فيه الترتيب اذ يكفي حينئذ تصور
اللازم فقط واقول لا يخفى ما فيه لجواز ان يكون الخارج اللازم بل الجواب

ماذكره القاضي الارموي وتابعه شارحا المطالع والمقاصد وهو ان
الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد استحضارها كلا او بعضا مجموعة
مرتبة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود فان اراد المعترض
بقوله مجموع اجزاء الشيء عينه انها لا تغايره بالذات والاعتبار فممنوع
وان اراد انها لا تغايره بالذات فلا منع من كونها معرفا له اذ التغاير الاعتباري
كاف ومحصل كلام القاضي على ما لخصه في بعض كتبه انه قد يتعلق كل جزء
من اجزاء الماهية تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء
وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء
تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد بجميع الاجزاء اجمالا
ولا شك بان المتبادر من هذه العبارة انا تصورنا كل واحد من الاجزاء
حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معا مرتبة يحصل لنا حينئذ تصور
آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية
والوجدان يكذبه والحق الذي ذكره المحقق الشريف ان الاجزاء اذا حصلت
مجتمعة مرتبة فالصور الحاصلة المرتبة كنه الماهية وتوضيحه ان صورة
كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت
احدهما بالاخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا
ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا تصور الماهية بالكنه الحاصل
بالاكتساب من تصور الجزئين ومتحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار
وفي هذا المقام يضمحل قول المعترض الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا
من اجزائه وكذا الرسم اذا كان مركبا عبارة عن استحضار الذاتيات مع
العرضيات او استحضار العرضيات الصرفة مجتمعة مرتبة ولم يلزم

من تصور

من تصور مفرداته تصور المرسوم بل يتوقف على استحضارها مجموعة
بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمرسوم واما المفرد فلا يفيد
التعريف لما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات من ان المفرد لا يدل
على الشيء المطلوب بالمطابقة والا لكان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام
وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم
وتلك القرينة ان صرح بها اقتضت لفظا آخر بازائها فكان الدال بالحقيقة
شيئين لا شيئا واحدا وايضا انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل
اللزوم امر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود
والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة تأليف مفرداتها لا غير
فهي لا تكون الا مؤلفة والحق الذي ذكره شارحا المطالع والمواقف موافقا
لكلام الشيخ الرئيس ان التعريف بالمفرد جائز عقلا وهناك حركة واحدة
من المطلوب الى المبداء الذي هو معنى بسيط يستلزم الانتقال الى المطلوب
من غير حاجة الى قرينة واجاب عن الاعتراض الثاني بان توجه الذهن عند
الطلب نحو الشيء المشعور به ببعض اعتباراته فلا استحالة فيه المفهوم
من كلام بعضهم ان ههنا ثلثة امور المطلوب ووجهه المعلوم ووجهه
المجهول والحق انا اذا اردنا تعريف مفهوم فلا بد ان يكون ذاته اي
نفسه مجهولا يمكن تحصيله وان يكون امر صادق عليه معلوما ليصح
التوجه اليه وليس هناك امر ثالث وهذا مراد المصنف وقد صرح
به المحقق الطوسي في نقد تنزيل الافكار حيث قال المطلوب المجهول
هو الماهية المعلومة ببعض عوارضها فان قلت هذا اذا اريد به معرفة
الانسان مثلا من حيث هو واذا اريد معرفته بوجه من وجوهه فهناك

امور ثلثة قلت المطلوب المجهول فى هو الانسان يحسب فى تلك الوجه
فليس لنا الا المطلوب المجهول ووجهه المعلوم المبحث الثالث فى بيان
ما يعرّف وما نعرّف به الحقايق الا نسب ان يقال الماهيات فانّ الحقيقة
تطلق غالبًا على الماهية الموجودة والتعريف لا يختصّ بالموجود امّا
ان تكون بسيطة لاجزءَ له فى العقل او مركّبة وكلّ منهما امّا ان تركب
عنه غيره او لا يتركّب فالبسيط الذى لا يركب عنه غيره لا يحدّ
لبساطته والتحديد تفصيل الاجزا ولا يحدّ به لعدم تركّب الغير
منه كالواجب على المشهور من انه بسيط فى العقل كما انه بسيط فى
الخارج والبسيط الذى يركّب عنه غيره يحدّ به ان كان ذلك الغير
نظريًا ولا يحدّ كالجوهر الذى هو جنس عال عند الاكثر وهذا مبنى على
عدم تركّبه من امرين متساويين والمركّب الذى لا يتركب عنه غيره
يحد ان كان نظريًا ولا يحدّ به كالانسان الذى هو نوع سافل والمركّب
الذى يتركّب عنه غيره يحد ويحد به ان كان المركّب والغير نظريين
كالحيوان والحدّ مطلقا سواء كان تامّا او ناقصًا للمركّب وكذا الرسم
التّام لاشتماله على الجنس وامّا الرسم النّاقص فيشملهما المصنّف
بناءً على ما جوّزه من التعريف بالعرض العام والخاصّة وسمّاه رسمًا
ناقصًا وكذا عند من جوّز التعريف بالخاصة وحد المبحث الثالث فى
الحجج وفيه مباحث ثلاثة الاوّل فى انواع الحجج الحجّة ترادف الدّليل كما
مرّ وهو ما يلزم لزومًا بيّنا او خفيًّا ليشمل الاشكال الاربعة من العلم
اى التّصديق به العلم بوجود المدلول اى التّصديق بتحقّقه فى
نفس الامر ليشمل المدلول العدمى والمراد بالمدلول معناه اللغوى

المبحث الثالث فى بيان ما يعرف وما يعرف به الحقائق

المبحث الثالث فى الحجج

فلا

فلا بأس بذكره فى التّعريف فامّا ان يستدلّ بالكلّى اى بحال الكلّى على
حال الجزئى الاضافى المندرج تحته كان يقال كلّ انسان حيوان وكلّ
حيوان جسم او يستدلّ باحد الكلّيين المتساويين على الآخر كان يقال
كلّ انسان ناطق وكلّ ناطق حيوان وقيد التّساوى ليلزم من العلم
باحدهما العلم بالآخر ويسمّى قياسًا ههنا بحث امّا اوّلا فلانّ الكلّيين
اذ دخلا تحت كلّى ثالث مشترك يقتضى الحكم فهما جزئيان له وحينئذ
كان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا فى التمثيل فلا تعلّق بينهما فلا
يتعدّا حكم احدهما على الآخر وما ذكرناه من قولنا كلّ انسان ناطق وكلّ
ناطق حيوان فالاستدلال فيه بمفهوم النّاطق على كلّ واحد من جزئيّات
الانسان ولا شكّ ان كلّ واحد منهما جزئى لمفهوم النّاطق فيرجع الى
استدلال الكلّى على الجزئى وثانيا فلانّ القياس الاستثنائى المتصل
والمنفصل لم يستدل فيهما بالكلّى على الجزئى الا باحد الكلّيين المتساويين
على الآخر او يستدلّ بعكسه اى بالجزئى على الكلّ ويسمّى استقراءً تامًّا
وقياسًا مقسمًا ان كان الاستدلال بجميع جزئيّاته واستقراءً ناقصًا
ان لم يكن بالجميع او يستدلّ بجزئى على جزئى آخر لامر مشترك بينهما
ويسمّى تمثيلا فى امر المنطقيين وقياسًا فى عرف الفقها واستدلالا بالشّاهد
على الغائب فى عرف المتكلّمين كما يستدلّ بحرمة الخمر على حرمة النّبيذ
لاشتراكهما فى الاسكار ويسمّى الجزء الاوّل المستدلّ به كالخمر اصلًا
والثّانى المستدلّ عليه كالنّبيذ فرعًا والمشترك كالاسكار جامعًا
والمتكلّمون يسمون الاصل شاهدًا والفرع غائبًا وتأثيره اى تأثير الجامع
فى اثبات حكم الاصل للفرع يعرف تارة بالدوران وهو ترتيب الامر على ماله

صلوح العلية وجودا وعدما بمعنى ان الحكم يثبت عند ثبوت ذلك
الشيء وينتفي عند انتفائه ويسمى الحكم دائرا وذلك الشيء مدارا او تا
لخوى بالسبر اراد به حصر اوصاف الاصل وابطال علية ما عدا الجامع
والمفهوم من شرح الاشارات والاساس للمحقق الطوسي ان السبر هو
هذا الابطال يقال سبرت الجرح اذا نظرت كم غوره او بغيرهما كالنص
والاجماع والمناسبة والشبيه وقد استقصينا الكلام فيه فيما
صنعناه في اصول الفقه وسميناه منهاج الوصول الى علم الاصول فليطلب
منه المبحث الثاني في القياس واصنافه اقول المعرف والحجة في درجة
واحدة فان الاول هو الموصل الى التصور والثاني هو الموصل الى
التصديق والمعرف جنس تحته نوعان الحد والرسم وتحتهما اصناف من التام
والناقص والحجة ايضا جنس تحتها انواع القياس والاستقراء والتمثيل
وتحت القياس اصناف من الاستثنائي المتصل والمنفصل والاقتراني
وما تحتها وقد عقد المصنف فيما سبق مبحثا لبيان الحدود والرسوم التامة
والناقصة والعبارة الجامعة بين النوع والصنف هو القسم فلذا قال
الثاني في اقسام المعرف وعقد مبحثا لتقسيم الحجة الى القياس واخويه
فقال الاول في انواع الحجج وعقد هذا المبحث لقسمة القياس الى ما تحته فقال
في القياس واصنافه القياس قول اي مركب معقول وقد يطلق القياس على
اللفظ المركب من اقوال اذا سلمت ما يعنيها لزم عنها لذاتها مركب معقول وانما
لم يحمل التعريف عليه للاحتياج حينئذ الى التاويل في قوله اذا سلمت ولان
قيد اخر في الاخر يقتضي ان يجانس المراد بالقول ههنا وهناك ولا شبهة
في ان المراد به هناك هو المركب المعقول ولانه مجاز من قبيل تسمية الدال

المبحث الثاني في القياس واصنافه

باسم

باسم المدلول مؤلف اي مركب وقال شارح المطالع ذكره مستدرك
وقيل انما ذكره ليتعلق به من اقوال وقيل لانك لو قلت قول من اقوال
يتبادر منه انه بعض منها واقول فعلى هذا ذكر القول مستدرك والمراد
من الاقوال قضيتان او اكثر وتخرج به القضية الواحدة المستلزمة
لعكسها او عكس نقيضها وان كانت مركبة اذ يقال في العرف هي قضية
واحدة لا قضيتان اذا سلمت تلك الاقوال سواء كانت مسلمة صادقة
في نفس الامر اولا لزم عنه انما ذكر الضمير ليرجع الى القول ولم يؤنثه
ليعود الى الاقوال لان القول الاخر لا يلزم من المقدمات كيف ما كانت بل عنها
وعن الهيئة التاليفية فنبه بذلك على ان للصورة دخلا في الانتاج كالمادة
لذاته اي لا لمقدمة غريبة اما اجنبية اي غير لازمة لاحدى المقدمتين كما
في قولنا ا مساو لب وب مساو لج فا مساو لج بواسطة صدق كل مساو
لمساوي الشيء واما غير اجنبية اي لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لهما
في طرفيها كما في قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس
بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فجزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض
المقدمة الثانية وكل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر وانما جعلوا
المبين بطريق العكس المستوي قياسا دون المبين بطريق عكس النقيض لانهم
اعتقدوا وجوب تكرر الحد الاوسط وهو حاصل في الاول دون الثاني ولو جعل
الاستلزام بطريق عكس النقيض ايضا داخلا في القياس واقتصر في الاحتراز
على الاستلزام بواسطة المقدمة الاجنبية لكان له وجه لان الغرض
من وضع القياس استعلام المجهولات على وجه اللزوم والمقدمات كما تستلزم
المطالب بطريق العكس المستوي كذلك تستلزمها بواسطة عكس النقيض

من فرق فى الاستلزام فانك كما تقول فى العكس المستوى متى صدقت المقدمتان
صدقت احديهما مع عكس الاخرى ومتى صدقنا صدقت النتيجة كذلك
امكنك اجراء ذلك بعينه فى عكس النقيض بخلاف المقدمة الاجنبية
فان الملزوم بالحقيقة ليس هو المقدمتين بل معها قول آخر اى مغاير
لكل من تلك الاقوال وقيل لولا هذا القيد لزم ان يكون كل قضيتين
قياسا فانهما يستلزمان احداهما وفيه نظر لانا لا نسلم ان احدى
القضيتين لازمة عنهما اذ معنى لزوم شئ عن شيئين ان يكون لهما
دخل فيه وهو اما ان يشمل النتيجة اى يشمل النتيجة او نقيضها بالفعل
بان يكون اجزاء النتيجة او نقيضها مذكورة بالهيئة التأليفية التى
فى النتيجة او نقيضها فلا يرد ان النتيجة ونقيضها يحتملان الصدق والكذب
والمذكور فى الاستثنائى لا يحتملهما ويسمى قياسا استثنائيا لاشتماله
على اداة الاستثناء اى لكن فان الا فى الاستثناء المنقطع بمعناه
نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن النهار موجودا فالشمس
ليست طالعة او لا يشمل النتيجة ولا نقيضها ويسمى قياسا اقترانيا لما فيه
من اقتران الحدود اى الاصغر والاكبر والاوسط نحو العالم متغير وكل متغير
حادث فالعالم حادث والاول اى الاستثنائى فهو ان يستدل بوجود
الملزوم على وجود اللازم او بعدمه اى اللازم على عدم الملزوم واما
الاستدلال بوجود اللازم على وجود الملزوم او بعدم الملزوم على عدم
اللازم فلا يصح لجواز ان يكون اللازم اعم فان قلت جاز ايضا ان يكون
اللازم مساويا قلت الانتاج حينئذ لا يكون بالنظر الى صورة القياس
بل الى مادته المخصوصة والمعتبر هو الاول الا ترى انهم لا يقولون بان الموجبات

ما ينعكس

ما ينعكس كلية مع تحقق ذلك فيما يكون المحمول مساويا للموضوع
او بوجود احد المتعاندين فى الصدق والكذب او فى الصدق فقط
على عدم الآخر او بعدمه على وجوده اى بعدم احد المعاندين فى
الصدق والكذب او فى الكذب فقط على وجود الآخر فهذه صور
ستة ان قلت وجود الملزوم او المعاند وعدم اللازم او المعاند
هو الاستثناء فقط والاستدلال بمقدمة واحدة قلت المراد
وجود الملزوم من حيث ملزوم وقس عليه البواقى فيكون الاستثنائى
مشتملا على مقدمة المراد بها ههنا قضية جعلت جزء قياس حاكمة
بالملازمة بينهما اى الملزوم واللازم وهذا فى الصورتين الاولى
والثانية وتسمى تلك المقدمة شرطية متصلة لزومية او على
مقدمة حاكمة بالمعاندة وهذا فى الصور الاربعة الاخيرة وتسمى
تلك المقدمة شرطية منفصلة عنادية حقيقية ان تعاندا
اى المتعاندان مطلقا اى فى الصدق والكذب ومانعة الجمع ان تعاندا
صدقا فقط لا كذبا وقد يطلق مانعة الجمع على ما حكم فيها بالتنافى فى
الصدق ولا يحكم فى جانب الصدق بشئ من التنافى وعدمه وسواء حكم
فى جانب الكذب بالتنافى او بعدمه او لم يحكم بشئ منهما وقس عليه مانعة
الخلو ومانعة الخلو ان تعاندا كذبا فقط لا صدقا ويكون الاستثنائى
مشتملا على اخرى تدل على وضع الملزوم اى اثباته وهذا فى الصورة
الاولى وقد مر مثاله فى اول الكلام او على وضع المعاند مطلقا وفى
هذه الصورة الثالثة نحو اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه
زوج فليس بفرد او على وضع المعاند صدقا فقط هذا فى الصورة الرابعة

نحو امّا ان يكون هذا الشئ شجرا او حجرا لكنه شجر فليس بحجر او على رفع اللازم
اى نفيه وهذا فى الصّورة الثّانية وقدمّ مثاله فى اوّل الكلام او على رفع
المعاند مطلقا وهذا فى الصورة الخامسة نحو امّا ان يكون هذا العدد
زوجًا او فردا لكنّه ليس بزوج فهو فرد او على رفع المعاند كذبا فقط وهذا
فى الصّورة السّادسة نحو امّا ان يكون هذا الشّئ لا شجرًا ولا حجرًا لكنّه حجر
فهو لا شجر وتسمّى هذه المقدّمة الدّالّة على الوضع او الرّفع استثنائيّة
لاشتمالها على لكن والثّانى اى الاقترانى على اربعة اوجه لانّه لا بدّ له من
امر يناسب طرفى المطلوب ويرتبط بهما ويرتبط احدهما بالاخر والقول
اللّازم من القياس ان سيق منه الى القياس يسمّى مطلوبا وان سيق
من القياس اليه يسمّى نتيجة ويسمّى حدّا اوسط لتوسطه بينهما والمحكوم
عليه فى المطلوب الواقع فى القياس حدّا اصغر لانّه فى الاغلب اخصّ من المحكوم
به فيكون اقل افرادًا والمحكوم به حدًّا اكبر لانّه فى الاغلب اعمّ والمقدّمة
الّتى فيها الاصغر صغرى لاشتمالها على الاصغر والّتى فيها الاكبر كبرى
لاشتمالها على الاكبر وهيئة نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر
بالوضع والحمل بل القياس باعتبارها شكلا واقتران الصغرى بالكبرى
بحسب الايجاب والسّلب والكلّيّة والجزئيّة بل القياس باعتباره قرينة
وضربًا واعلم انّ الاقترانى امّا حملىّ وهو المركّب من الحمليات الصّرفة وامّا
شرطىّ وهو المركّب من الشّرطيّات الصّرفة او من الشّرطيّات والحمليات وبحث
المصنّف عن الاقترانى الحملى فان قلت كلا اذ القياس الاقترانى مطلقا
ينقسم الى الاشكال الاربعة عندهم ولذا قال المحكوم عليه فى المطلوب اصغر
والمحكوم به اكبر ولم يقل بدل المحكوم عليه الموضوع وبدل المحكوم به المحمول

قلت

قلت يابى عنه قوله بعيد هذا والاوّل ان يستدلّ الى آخره وكذا قوله
فالاوسط امّا ان يكون محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى وهو
الشّكل الاوّل لانّه هو النظم الطبيعى ويتلقاه الذّهن السّليم
بالقبول او محمولا فيهما وهو الشّكل الثّانى لانّه لا يشارك الاوّل
فى الصغرى التى هى اشرف من محموله او موضوعا فيهما وهو الشّكل
الثّالث لانّه يشارك الاوّل فى الكبرى او موضوعا فى الصّغرى
محمولا فى الكبرى وهو الشّكل الرّابع لمخالفته الاوّل فى المقدّمتين
وهو فى غاية البعد عن الطّبع ولذا اسقطه الفارابى والشّيخ الرئيس
عن درجة الاعتبار والشّكل الاوّل شرطه ايجاب الصغرى وكليّة
الكبرى اذ لولا الاوّل لم يندرج الاصغر فى الاوسط فلم يتعدّ الحكم
فى الكبرى بالاكبر على ما ثبت له الاوسط الى الاصغر ولولا الثّانى
لاحتمل ان يكون الاصغر غير البعض المحكوم عليه بالاكبر فلم يتعدّ الحكم
منه الى الاصغر فالضّروب المنتجة باعتبار الشّرطين اربعة لانّ
الصّغرى الموجبة امّا كليّة او جزئيّة والكبرى الكليّة امّا موجبة
او سالبة وحاصل ضرب الاثنين فى الاثنين اربعة فهو ان يستدلّ
بصدق الاوسط على كلّ الاصغر او على بعضه اى الصغرى الموجبة الكليّة
او الجزئيّة وصدق الاكبر على ما صدق عليه الاوسط او سلبه عنه
اى الكبرى الكليّة الموجبة او السالبة على صدق الاكبر على الاصغر
وهذا نتيجة الضّرب الاوّل المركّب عن موجبين كليّتين نحو كلّ ا ب وكل
ب ج فكلّ ا ج او على صدق الاكبر على بعضه وهذا نتيجة الضّرب الثّالث
المركّب من موجبة جزئيّة صغرى وموجبة كبرى نحو بعض ج ب وكل

ب فبعض ج ا او على سلبه اى الاكبر عن كله وهذا نتيجة الضرب الثانى
المركب من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى نحو كل ا ب ولا شئ
من ا ج او على سلب الاكبر عن بعضه وهذا نتيجة الضرب الرابع المركب
من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى نحو بعض ا ب ولا شئ
من ب ج فبعض ا ليس ج ونتايج هذا الشكل بينة بذاتها لا تحتاج
الى برهان والشكل الثانى شرطه اختلاف مقدمتيه ايجابا او سلبا
وكلية الكبرى ولا يلزم الاختلاف اى صدق القياس تارة مع ايجاب
النتيجة واخرى مع سلبها وهذا يدل على ان النتيجة ليست لازمة لذاته
لاستحالة اختلاف مقتضى الذات اما الاختلاف اذا كانتا موجبتين
فكقولنا كل انسان حيوان وكل فرس حيوان او كل ناطق حيوان والحق
فى الاول السلب وفى الثانى الايجاب واما اذا كانتا سالبتين فكقولنا لا شئ
من الانسان بحجر ولا شئ من الفرس بحجر او لا شئ من الناطق بحجر واما اذا
كانت الكبرى جزئية موجبة فكقولنا لا شئ من الانسان بفرس وبعض
الحيوان فرس او بعض الصاهل فرس واما اذا كانت جزئية سالبة فكقولنا
كل انسان ناطق وليس بعض الحيوان والفرس بناطق فالضروب المنتجة باعتبار
الشرطين اربعة لان الكبرى الكلية اما موجبة او سالبة والصغرى
على الاول اما سالبة كلية او جزئية وعلى الثانى اما موجبة كلية او جزئية
فهو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر
اى الصغرى الموجبة الكلية والكبرى السالبة الكلية وهو الضرب الاول
او بعكسه اى الصغرى السالبة الكلية والكبرى الموجبة الكلية وهو
الضرب الثانى على سلب الاكبر عن كل افراد الاصغر نحو كل ا ب ولا شئ من

ج

ج ب او لا شئ من ا ب وكل ج ب فلا شئ من ا ب اما الاول فبعكس الكبرى
ليرتد الى الشكل الاول واما الثانى فبعكس الصغرى وجعله كبرى وعكس
النتيجة واقول بل بعكس الترتيب والنتيجة او بصدق الاوسط على بعضه
اى الاصغر وسلبه عن كل الاكبر اى الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى
السالبة الكلية وهو الضرب الثالث او بسلبه اى الاوسط عن بعض الاصغر
وصدقه على كل الاكبر اى الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الكلية
وهو الضرب الرابع على سلب الاكبر عن بعض الاصغر نحو بعض ج ب ولا شئ
من ا ب او بعض ج ليس ب وكل ا ب فبعض ج ليس ا اما الاول فبعكس الكبرى
ليرجع الى الشكل الاول واما الثانى فلانه لو لم يصدق بعض ج ليس ا
لصدق نقيضه وهو كل ج ا فنقول كل ج ا وكل ا ب فكل ج ب وكانت
الصغرى بعض ج ليس ب وذلك الاستدلال بشرط ان يتحد زمان السلب
والايجاب فى المقدمتين او يكون احدهما دائما بحسب الذات او بحسب الوصف
وذلك لصدق لا شئ من القمر بمنخسف وقت التربيع وكل قمر منخسف
وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس مع كذب لا شئ من القمر بقمر
والشكل الثالث شرطه ايجاب الصغرى وكلية احدى المقدمتين ولا يلزم
الاختلاف اما اذا كانت الصغرى سالبة فان كانت الكبرى موجبة فكقولنا
لا شئ من الانسان بفرس وكل انسان حيوان او ناطق وان كانت سالبة فكقولنا
لا شئ من الانسان بفرس ولا شئ من الانسان بصاهل او حمار واما اذا كانت
المقدمتان جزئيتين فان كانت الكبرى موجبة فكقولنا بعض الحيوان انسان
وبعضه ناطق او فرس وان كانت سالبة فكقولنا الحيوان انسان وبعضه
ليس بناطق او فرس وان كانت سالبة فكقولنا بعض الحيوان انسان وبعضه

ليس بناطق او فرس فالضروب المنتجة ستة لان الصغرى الموجبة اما كلية
اوجزئية والكلية تنتج مع المحصورات الاربع والجزئية مع الكليتين فهو
ان يستدل بصدق الطرفين الاصغر والاكبر على كل الاوسط والموجبتين
الكليتين وهو الضرب الاول او بصدق احدهما عليه اى كل الاوسط
وصدق الطرف الاخر على بعضه اى الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى الموجبة
الكلية وهو الضرب الثالث او بالعكس وهو الضرب الخامس عند الكاتبي
والرابع عند صاحبي الكشف والمطالع على صدق الاكبر على بعض الاصغر نحو
كل اب وكل اج او بعض اب وكل اج او كل اب وبعض اج فبعض بج
اما الاول والثاني فبعكس الصغرى ليرجعا الى الشكل الاول واما الثالث
فبعكس الكبرى وجعله صغرى وعكس النتيجة واقول بل بعكسي الترتيب والنتيجة
او بصدق الاصغر على كله اى الاوسط وسلب الاكبر عن كله اى الصغرى الموجبة
الكلية والكبرى السالبة الكلية وهو الضرب الثاني او بصدق الاصغر على كل
الاوسط وسلب الاكبر عن بعضه اى الصغرى الموجبة الكلية والكبرى
السالبة الجزئية وهو الضرب السادس او بصدقه اى الاصغر على بعضه
وسلب الاكبر عن كله اى الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الكلية
وهو الضرب الرابع او الخامس لما مر من الاختلاف على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر نحو كل اب ولا شئ من اج او كل اب وبعض اب ليس ج او بعض اب
ولا شئ من اج فبعض ب ليس ج اما الاول والثالث فبعكس الصغرى ليرتد
الى الشكل الاول واما الثاني فلانه لو لم يصدق بعض ج ليس ب يصدق
نقيضه وهو كل بج فنقول كل اب وكل بج فكل اج وكانت الكبرى بعض
ا ليس ج والشكل الرابع اما ان يكون صغراه موجبة جزئية ام لا وشرط

الاول

الاول ان يكون كبراه سالبة كلية والا لكانت سالبة جزئية او موجبة
والمركب عن صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة جزئية عقيم للزوم
الاختلاف في بعض الاخص منه وهو المركب من موجبة كلية وسالبة
جزئية كقولنا كل ناطق انسان وبعض الحيوان والحمار ليس بناطق وكذا
المركب من موجبة جزئية وموجبة كلية عقيم للزوم الاختلاف في قولنا
بعض الحيوان انسان وكل ناطق او كل فرس حيوان وهذا اخص من المركب
عن موجبتين جزئيتين فهو ايضا عقيم وشرط الثاني ان لا يجتمع في الشكل
خستان السلب والجزئية لان الضروب التي تجتمعان فيها على تقدير ان لا يكون
الصغرى موجبة جزئية ثمانية السالبتان الكليتان والصغرى السالبة
الجزئية والكبرى الموجبة الكلية والصغرى الموجبة الكلية والكبرى
السالبة الجزئية والصغرى السالبة الكلية والكبرى الموجبة
الجزئية والسالبتان الجزئيتان والصغرى السالبة الجزئية والكبرى
السالبة الكلية وبالعكس والصغرى السالبة الجزئية والكبرى
الموجبة الجزئية والاختلاف لازم في الاربعة الاول كقولنا لا شئ
من الانسان بفرس ولا شئ من الحمار او الصهال بانسان وكقولنا بعض
الحيوان ليس بانسان وكل ناطق او فرس حيوان وكقولنا كل ناطق انسان
وبعض الحيوان والحمار ليس بناطق ولا شئ من الفرس بانسان وبعض
الحيوان الناطق انسان واذا لم ينتج الاول الاعم منه اى الخامس
والسادس والسابع واذا لم ينتج الرابع لم ينتج الاعم منه اى الثامن
فالضروب المنتجة خمسة لان الصغرى اما موجبة كلية او جزئية او سالبة
كلية وعلى الثاني سالبة كلية وعلى الثالث موجبة كلية فهو ان يستدل

بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدقه اى الاوسط على كل الاكبر
اى الموجبتين الكليتين وهو الضرب الاول او بصدق الاصغر على
كل الاوسط وصدق الاوسط على بعضه اى صغرى موجبة كلية
وكبرى موجبه جزئية وهو الضرب الثانى على صدق الاكبر على بعض
الاصغر نحو كل اب وكل ج ا وكل اب وبعض ج ا فبعض ب ج بعكس
الترتيب والنتيجة او بصدقه اى الاصغر على كله اى الاوسط او
على بعضه وسلب الاوسط عن كل الاكبر اى الصغرى الموجبة
الكلية او الجزئية والكبرى السالبة الكلية وهما الضربان الرابع
والخامس على سلب الاكبر عن بعض الاصغر نحو كل ا او بعضه ب ولا
شئ من ج ا فبعض ب ليس ج بعكس المقدمتين او سلب الاصغر عن
كل الاوسط وصدقه على كل الاكبر اى الصغرى السالبة الكلية
والكبرى الموجبة الكلية وهو الضرب الثالث على سلب الاكبر عن كل
الاصغر نحو لا شئ من اب وكل ج ا فلا شئ من ب ج بعكس الترتيب
والنتيجة والاحسن ان تذكر ضروب الاشكال على ترتيب اعتبر القوم
لكنه تجاوز فيما سوى الشكل الثانى روما للايجاز واعلم ان كلام المصنف
ههنا على مذهب المتقدمين واما المتاخرون فجعلوا الثانى من الثمانية
السالفة ضربا سادسا وثالثها ضربا سابعا ورابعها ضربا ثامنا
وقالوا ان بيان الاختلاف فى هذه الضروب انما يتم اذا كان القياس
مركبا من المقدمات لكن شرطنا فى انتاجها ان تكون السالبة المستعملة
فيها مشروطة خاصة او عرفية خاصة فيرجع الضرب السادس
بعكس الصغرى الى الشكل الثانى والضرب السابع بعكس الكبرى الى

الشكل

الشكل الثالث والضرب الثامن بعكس الترتيب الى الشكل الاول
فينتج سالبة جزئية خاصة منعكسة الى المطلوب ومنشاء الخلاف
ان المتقدمين لم يقفوا ان السالبة الجزئية تنعكس فالقراين القياسية
اطلاق القرينة على صورة القياس الاستثنائى غير مفهوم من تعريفها
المنتجة ثلاثة وعشرون اربع استثنائية الملازمة مع وضع الملزوم
او مع رفع اللازم والمعاندة مع وضع احد المتعاندين او مع رفعه
وتسعة عشر اقترانية اربعة من الشكل الاول واربعة من الثانى
وستة من الثالث وخمسة من الرابع والكلام المستقصى فيها اى
فى تلك القراين فى الكتب المنطقية فارجع اليها المبحث الثالث فى مواد
الحجج اى القضايا التى يتالف منها هى الحجة اما ان تكون عقلية
تبنى على محض العقل ولا تتوقف على السماع من الانبياء ونقلية
تتوقف على النقل ولا بد من توقفها على العقل اذ النقل الصرف غير
متصور فانه لا بد من صدق المخبر وصحة صورة الحجة وهما موقوفان
على العقل والامام ثلث القسمة وقال مقدماتها القريبة قد تكون
عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد تكون
نقلية محضة كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امرى
وكل عاص مستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
وقد تكون مركبة منهما كقولنا هذا تارك المامور به وكل تارك للمامور
به عاص والاولى اى الحجة العقلية اما ان تكون مقدماتها باسرها
قطعية اى يقينية سواء كانت ضرورية كسبية واليقين هو الاعتقاد
الجازم الثابت المطابق للواقع وتسمى برهانا فى عرف الحكماء ودليلا فى عرف

المبحث الثالث فى مواد الحجج

المتكلّمين والمفهوم من هذا المقام انّ الدّليل قسم الحجّة وقد سبق ما يدلّ
على ترادفهما والتّوفيق انّ الدّليل كما يطلق على الحجّة فقد يخصّ البرهان بل
قد يخصّ برهان يستدلّ فيه على العلّة او يكون مقدّماتها ظنّيّة
او مسورة وسيجي تفسيرها وذلك ان يوجد فيهما احدهما سواء كانت فيها
مقدّمة قطعيّة اولا وتسمّى خطابة في عرف الحكماء وامارة في عرف
المتكلّمين وفيه بحث لانّهم قالوا الخطابة ما يؤلّف من المظنونات
او منها ومن المقبولات وهي قضايا تؤخذ عمّن يعتقد فيه الجمهور لامر سماوي
او زهد او علم او رياضة او غير ذلك من الصّفات الحميدة والجدل ما يؤلّف
من المشهورات او منها ومن المسلّمات وهي قضايا تؤخذ من الخصم مسلّمة فيبنى
عليها الكلام واعلم انّ البرهان منحصر في القياس لوجوب ان تكون صورته
يقينيّة الانتاج والاستقراء والتّمثيل ليسا كذلك واما الخطابة
والجدل فقد يكونان استقراء وتمثيلا على ما صرّح به المحقّق الطّوسي
ولعلّ هذا بعث المصنّف على جعل الحجّة منقسما دون القياس او تكون
مقدّماتها مشبّهة باحدهما اى بالقطعيّة او بالظّنّيّة والمشهورة
وتسمّى مغالطة فيه بحث اذ المغالطة قياس فاسد من جهة الصورة
او المادة او كليهما وما ذكر مخصوص بالفاسد من جهة المادة ولعلّه
نظر الى انّ الكلام في موادّ الحجج وقد يقال المشبّهة بالظّنّيّة ان افاد ظنّا
فهي ظنّيّة والّا فلا اعتداد بها والانسب ان يذكر الشّعر ايضا هاهنا اذ المشهور
انّ الصناعات خمس البرهان والخطابة والجدل والمغالطة والشّعر اللّهمّ
الّا ان يقال اطلاق الحجّة والقياس على الشّعر مجازا والحاصل منه البسط
والقبض لا النتيجة لكن ذكر بعضهم ان اطلاقهما على المغالطة ايضا مجاز

والمبادي

والمبادي اليقينيّة الضّروريّة ما يجزم به العقل بمجرّد تصوّر طرفيه
لا بدّ في الجزم من تصوّر النّسبة قطعا فامّا ان يقال المراد ان تصوّرهما
مع تصوّر النّسبة كاف في الجزم وامّا ان يقال تصوّرهما يقتضي
تصوّر النّسبة والجزم وتسمّى اوّليّات وبديهيّات واكثر اطلاق البديهي
على ما يقابل النظري او يجزم به العقل بواسطة يتصوّرها الذّهن
عند تصوّرهما اى يكون تصوّرهما ملزوما لقياس يوجب الحكم
بينهما مثل الاربعة زوج والقياس اللازم قولنا الاربعة منقسم
بمتساويين وكلّ منقسم بمتساويين زوج وتسمّى قضايا قياساتها
معها وقضايا فطريّة القياس او يجزم به الحسّ الظّاهر او الباطن
وتسمّى مشاهدات وحسيّات وقد يخصّ الاخيران بما يجزم به الحسّ
الظّاهر كما يخصّ الوجدانيات والقضايا الاعتباريّة بما يجزم به
الحسّ الباطن وانّما جعل الحاكم في المشاهدات الحسّ وفي المتواترات
والتّجربيات والحدسيّات العقل والحسّ معا مع انّ الحاكم في الكلّ هو
العقل بمعاونة الحسّ لانّ الاحساس في المشاهدات كاف في حكم العقل
بخلاف الاحساس في الثّلاثة الاخرى فانّا نحتاج فيها الى قياس خفيّ ايضا
او يجزم به كلاهما معا اى العقل والحسّ والحسّ هو حسّ السّمع مثل ان
يخبر عن محسوس اى من شانه ان يكون محسوسا فانّ الاخبار عن غيره
لا يفيد التعيين قطعا ممكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطيهم
وتوافقهم على الكذب وليس لذلك الجمع عدد متعيّن بل يختلف ذلك
بحسب الوقايع وما ذهب بعضهم من اشتراط الخمسة والاثني عشر وعشرين
او الاربعين او السبعين فلا دليل عليه وتسمّى متواترات او يجزم به كلاهما

والحسّ غيره اى من غير حسّ السمع مثل ان يشاهد ترتب الشئ على غيره
مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل انّه ليس على سبيل الاتفاق والّا لما كان
دايما ولا اكثريا كترتب الاسهال على شرب سقمونيا وتسمّى تجربيات ويميز
عن الاستقراء لايقارن القياس الخفى وقد تكفى المشاهدة مرّة هذا
مناف لما صرّح به شارح المواقف من انّه لابد فى الحدسيات من تكرار
المشاهدة او مرّتين لانضمام قراين اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد
من الشمس اذا شاهدنا اختلاف حال القمر فى تشكلاته النوريّة
بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وتسمّى حدسيات والحدس هو الظفر
عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثّل المطالب فى الذهن
مع الحدود الوسطى كذلك من غير حركة والفرق بين التجربيات والحدسيات
انّ السبب فى التجربيات معلوم السببيّة مجهول الماهيّة ولذلك كان القياس
المقارن لها واحدا هو انّه لم يكن لعلّة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب
فى الحدسيات معلوم السببيّة والماهيّة معا ولذلك كان المقارن لها
اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل فى ماهياتها وقد ظهر ممّا ذكرنا
انّ القضايا الضروريّة المسمّاة بالقضايا الواجبة قبولها ستّة
وزاد صاحب المواقف الوهميات فى المحسوسات فان حكم الوهم فى الامور
المحسوسة صادق نحو كلّ جسم فى جهة دون الامور المعقولة نحو كلّ موجود
فى مكان ونازع بعضهم فى كون المجرّبات والحدسيات من قبيل اليقينات
فضلا عن كونها ضروريّة بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل
الظنّيات واما الظنّيات فمقدّمات يحكم العقل بها مع تجويز نقايضها
خرج به اليقين والجهل المركّب تجويزا مرجوحا قيل خرج به المشكوك

والموهوم

والموهوم وفيه بحث اذ لا حكم عند الشكّ والوهم لكن المصنّف توهّم
فى الاعراض انّهما تصديقان واما المشهورات فما اعترف به اى قضايا اعترف
بها الجمهور اى اكثر النّاس لمصلحة عامّة لهم او بسبب رقّة قلب او بسبب حميّة
او بسبب عادات وشرايع وآداب كقولنا شكر النعم واجب والاوّل
مثل العدل حسن والظلم قبيح والثّالث مثل كشف العورة اى ما بين
السرّة والركبة مذموم والثّانى مثل مواساة الفقراء محمودة وهذا
التعريف منقوص جمعا بما اشتهر بين طائفة مخصوصة كقولنا
التسلسل مطلقا محال والفرق بين المشهورات والاوليات انّ الانسان
لو قدر انه خلق دفعة من غير مشاهدة احد ولا ممارسة عمل ثمّ عرضت
عليه المشهورات توقّف فيها بخلاف الاوليّات واما مقدّمات المغالطة
وهى المشبّهة بالقطعيّة او بالظنّيّة والمشهورة فقضاء الوهم اى حكمه
ولا يخفى ما فى العبارة من المسامحة والمراد قضايا كاذبة تحصل من قضاء
الوهم فى امر غير محسوس قياسا على المحسوس كما قيل اى كما قال الحنابلة
والكراميّة كلّ موجود فانّه جسم او حالّ فى جسم قيل عليه ان حكم الوهم
ليس بكلّى لانّه لا يدرك المعانى الجزئيّة المنتزعة من المحسوسات
والجواب مثل ما مرّ آنفا انّ الحاكم هو العقل بتبعيّة الوهم بمساعدة
العقل فى مقدّمات القياس حتّى اذا وصل الى النتيجة امتنع عن قبولها كما
فى قولنا الميّت جماد وكلّ جماد لا يخاف منه وقد يستعمل فيها اى فى
المغالطة المخيّلات وهى قضايا تذكر لترغيب النفس فى شئ نحو الخمر
ياقوتة سيّالة او تنفيرها عنه نحو العسل مرّة مقيّئة وقد تكون المخيّلات
صادقة واكثر ما يستعمل من المخيّلات فانّما يستعمل فى القياسات

الشعريّة وعرفوه بما تألّف من المخيّلات والثّانية اى الحجّة النّقلية ماصحّ نقله اى نقل مقدّمته بالتّواتر اوخبر الاحاد ممّن عرف صدقه عقلاً لا نقلاً ولئلا يلزم الدور وهم الانبياء عليهم السّلام كما يجئ فى الكتاب الثّالث وهو اى النّقل المتواتر انما يفيدلنا اليقين بالمطلوب اذا تواتر عندنا فانّ التّواتر عند الغير لايكون بحجّة علينا وعلمنا عصمة راوه العلوم العربيّة عن الخطاء وهى اللغة حتّى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ والصرف حتّى يعرف هيئات المفردات والنّحو حتّى يتحقّق مدلولات الهيئات التركيبيّة وتخصيص العربيّة مع تعميم الانبياء فيما سبق للاشعار بانّ المقصود الاصلى ما نقل عن محمّد صلّى الله عليه وسلّم وعلّمنا عدم الاشتراك اذمع وجوده جاز ان يكون المراد معنى آخر مغاير لما فهمنا وعدم المجاز اذ على تقدير التّجوّز يكون المراد المعنى المجازى لا الحقيقى الّذى يتبادر الى اذهاننا وعدم الاضمار اذ فى الكلام شئ يغيّر معناه عن حاله وعدم التّخصيص اذ على تقدير التّخصيص كان المراد بعض ما اللفظ الاجمعيّة كما اعتقدناه وعدم النّقل اى نقل الفاظ عن معانيها المخصوصة الّتى موضوعة بازائها فى زمان النبىّ الى معان اخرى اذ على تقدير النّقل يكون المراد بها تلك الاولى المعانى الاخرى الّتى نفهمها الان منها وعدم النّسخ والّا لجاز ان يكون الحكم بزمان الّذى قبل النّسخ وادرجه صاحب المواقف فى التّخصيص لانّه تخصيص بحسب الزّمان وذكر عدم التّقديم والتّأخير اذ لو فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لاما ادركناه وذكر عدم التّقديم الحذف

ايضا

ايضا بان يكون فى الكلام زائد يجب حذفه معنى ليحصل المعنى المقصود كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انّهم لا يرجعون وقوله تعالى لا اقسم بيوم القيمة فان كلمة لا فيهما محذوفة اى والحذف معنى وعدم المعارض العقلى على نقيض ما دلّ عليه الدّليل النّقلى الّذى لو كان اى ذلك المعارض العقلى لرجّح على الدّليل النّقلى بان يفوّض امره الى الله اويؤوّل نحو قوله تعالى الرّحمن على العرش استوى فانّه يدلّ على الجلوس على العرش وقد عارضه الدليل العقلى الدال على استحالة الجلوس فى حقّه تعالى فيأوّل الاستواء بالاستيلاء اويجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك اذ العقل اصل النّقل فان الطريق الى اثبات الصّانع ومعرفة النّبوّة وسائر ما يتوقّف عليه صحّة النّقل هو العقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال اى باطل لاستلزامه اى تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيبه اى الفرع ايضا فيلزم اجتماع النّقيضين فان قلت لا يلزم من عدم ترجيح العقل ترجيح النّقل تصديقه حتّى يلزم اجتماع النّقيضين بل يجوز ان يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شئ قلت هذا منع لا يضرّنا الانّ وجود المعارض العقلى اذا اوجب التّوقّف لم يفد الدّليل ما لم يعلم عدم ذلك المعارض واعلم ان المعتزلة وجمهور الاشاعرة ذهبوا الى انّ الحجّة النّقليّة تفيد اليقين اصلاً لتوقّف افادتها على الامور المذكورة وذهب الامام وصاحبوا المواقف والمقاصد والتّجريد الى انّها قد تفيد اليقين وكلام المصنّف فى احكام النّظر لكنّه ليس نصّاً فيه

الفصل الرابع فى احكام النّظر وفيه مباحث ثلاثة

الفصل الرابع من المقدمة فى احكام النظر

الاول ان النظر الصحيح بحسب المادة والصورة يفيد العلم اى اليقين
فى الآلهيات وغيرها والسُمَنية بضم السين وفتح الميم وهم طائفة
من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ منسوبون الى سومنات وهى بلاد
الهند انكروه مطلقا وقالوا لا طريق الى العلم سوى الاحساس
والمهندسون اعترفوا الهندسيات والحسابيات وانكروه
فى الآلهيات اى المباحث المتعلقة بذات الحق وصفاته ونقل عن ارسطو
انه لا يمكن تحصيل اليقين فى المباحث الالهية انما الغاية القصوى
والاخلق لنا انا نعلم بالضرورة والبديهة ان من علم لزوم
شئ لشئ وعلم معه وجود الملزوم او عدم اللازم علم من الاول اى
العلم بالملازمة وبوجود الملزوم وجود اللازم ومن الثانى اى العلم
بالملازمة وبعدم اللازم عدم الملزوم وهذا فى القياس الاستثنائى
وايضا فمن علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم قطعا ان له
سببا وهذا قياس اقترانى يفيد العلم بوجود الاله تعالى قوله
النظر الصحيح يفيد العلم قضية مهملة ولذا لم يقل كل نظر فيطابق
الدعوى والدليل الا الدليل مخصوص بالتصديق والدعوى شاملة
للتصور ايضا كما ذهب اليه الاصفهانى دليله فى الاوائل الشارحة
وفيه نظر والظاهر ان كلامه مخصوص بالتصديق اليقينى كما القرائن
الآتية وقال بعضهم تلك القضية كلية بديهية وما ذكره فى معرض
الدليل تنبيه فى وقد يستدل عليها بان النتيجة فى كل نظر
قياسى معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لما هو حق قطعا
وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقه قطعا ثم

ان هذا النظر الجزئى الواقع فى هاتين المقدمتين يفيد العلم
بديهى لا يحتاج فيه الا الطرفين من حيث خصوصيتهما فقد من غير
ان يعلم انه من افراد النظر الصحيح وان كل نظر العلم وقد يختلف
الحكم فى البداهة والكسبية باختلاف العنوان كما سيأتى احتج السمنية
بوجوه ثلاثة الاول العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر حق
اى مطابق للواقع وقوله حق كما فى النسخة الواصلة الى العلامة
التفتازانى فقال فى شرح المقاصد فى تحرير ههنا قصور حيث
قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما محال
وكانه على حذف المضاف اى علمية العلم الحاصل عن كونه علما ان كان ضروريا
لما بان خلافه لكن كثيرا ما يظهر خلافه وانت تعلم ان هذا منقوض
باحكام الحس فانها ضرورية عندهم مع انه قد يقع الغلط فيها وان كان
نظريا فلا بد من نظر آخر لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد
كقولك مثلا العالم حادث واما قولك هذا الاعتقاد حق فهو قضية
اخرى وحينئذ عاد الكلام فى لازم النظر الثانى فنقول العلم بانه حق
ان كان ضروريا لما ظهر خلافه وان كان نظريا فلا بد من نظر ثالث وهلم جرا
ولزم التسلسل ويمكن تقرير الشبهة بوجه آخر وهو ان يقال العلم بان
النظر مستلزم للمطلوب ان كان ضروريا لم يظهر خلافه وان كان نظريا
يلزم التسلسل ولما كانت الشبهتان متساوقتين يشير المصنف الى
جواب الثانية عند الجواب عن الاولى الوجه الثانى المطلوب ان كان
معلوما فلا يطلب وان لم يكن معلوما فاذا حصل فكيف نعرفه اى كيف
نعرف انه مطلوبنا الوجه الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين

معًا الا انا نجد من انفسنا انّا اذا توجّهنا الى مقدّمة تعذّر علينا فى
تلك الحال التوجّه الى مقدّمة اخرى والمقدّمة الواحدة لا تنتج
بالاتّفاق وانت خبير بانّه يرد عليهم النقض بافادة النظر الظنّ فانّها
متّفق عليها واجيب عن الوجه الاوّل والشبهة المساوقة له بانّ
العلم بهٖ الحاصل النظرى حقّ وباستلزام المقدّمتين على الترتيب الخاص
له اى للمطلوب ضرورى وان كان حصوله عقيب النظر كما فى العلم بان
لنا فرحا من ذلك النظر مثلا وظهور الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع
واختار شارح المقاصد انّه نظرى وقال لا تسلسل لان المقدّمات
المرتبة القطعيّة ترتيبا قطعيًّا كما تفيد الاعتقاد بالمنظور فيه تفيد
ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد حقًّا فلا حاجة الى نظر آخر وقال
شارح المواقف قد اشتبه عليه الضرورى الحاصل عقيب النظر بالنظرى
وعن الوجه الثانى ان طرفيه معلومان والنسبة الايجابيّة والسلبيّة
المتحقّقة فى نفس الامر منهمة عند الذهن والمطلوب بعينها فاذا حصل
المطلوب تميّز عن غيره بطرفيه فيعرف انّه المطلوب الجواب بالتصديق
وان كان دليلهم شاملا للتصوّر ايضا لانّ الجواب عن التصوّر مقدّم
وقال شارح المواقف انّ المتنازع فيه هو النظر الواقع فى التصديقات
ويشعر به الشبهة السابقة واللاحقة وعن الوجه الثالث انّ الذهن
يستحضرهما كما يستحضر طرفى الشرطيّة ويحكم بالملازمة او المعاندة بينهما
الحاصل ان التفات النفس الى المقدّمتين معًا بالقصد ممتنع وامّا حضورهما
عند النفس بان يلاحظ احدهما قصدًا ويتوجّه القصد الى الاخرى عقيب
الاولى بلا فصل فليس ممتنعًا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه

فى الانتاج

فى الانتاج وتوضيح هذا الجواب انّك اذا حدّقت نظرك الى زيد وحده
ثمّ حدّقته كذلك الى عمرو ففى حال تحديقك الى عمرو كان عمرو مرئيا
قصدًا وزيد مرئيا تبعا لا قصدًا كذلك اذا لاحظت ببصيرتك
مقدّمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدّمة اخرى
كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعًا فقد اجتمع العلمان
وان لم يجتمع التوجّهان ومنهم من فرق بين طرفى الشرطيّة ومقدّمتى
النظر فان طرفى الشرطيّة قضيتان بالقوّة لا حكم بالفعل فى شئ
منهما بخلاف مقدّمتى النظر ونحن نعلم بالضرورة انّ الحكم فى احديهما
لا يجامع الحكم فى الاخرى دفعة ثمّ اجاب عن الشبهة بانّه لا يجب
فى الانتاج اجتماع المقدّمتين معًا بل يكفيه حصول احديهما عقيب
الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقّق النظر فيهما اعنى الحركة المعدّة
لحصول النتيجة وفيه بحث لانّه لا بدّ من ملاحظة اندراج الاصغر
تحت الاوسط حين حكم فى الكبرى بالاكبر على كلّ افراد الاوسط
ملحوظا لنا لم تحصل النتيجة واحتجّ المهندسون بوجهين الاوّل انّ
التصديق بثبوت شئ لشئ موقوف على التصوّر اى تصوّرهما وكنه
ذات الله غير معقولة بالفعل ولا جائزة التعقّل لما سنذكره فى
الكتاب الثانى فى الالهيّات فلا يكون محكوما عليه فلا يصحّ نسبة شئ
اليه بعد النظر الوجه الثانى ان اقرب الامور الى الانسان بان يكون
معلوما له هويته اى حقيقته الشخصيّة التى يشير اليها بقوله
انا وانت ترى فى مباحث النفس اختلافات كثيرة فى انها ما هى
بحسب الذات وكيف هى بحسب الصفات كما يجئ فى باب الجوهر فما ظنّك

بابعدها عن العقول والاوهام وهو ذات الله واجيب عن الوجه
الاول بانا لا نسلم ان كنه حقيقتها لا يتصور وما يجيء في الكتاب الثاني
ممنوع وبان التصديق يتوقف على تصور الطرفين باعتبار لا بالكنه
وذات الله تعالى كذلك اى متصور باعتبار وايضا هذا بعينه جار
في الظن لانه تصديق متوقف على التصور فيجب ان لا يكون حاصلا
في الالهيات وعن الوجه الثاني بانه دليل على عسره ولا شك فيه
اى في عسره اذ الوهم يلابس ويخالط العقل في ماخذه اى مبادى
العلم الالهي المذكور معنى وتلك المبادى هي الطبيعيات والباطل يشاكل
الحق في مباحثه ولذلك تخالفت فيه اى في الالهي الاراء وتصادمت
الاهواء قال الجوهري صدمه صدما ضربه بجسده وصادمه فتصادما
وهوى النفس مقصور والجمع اهواء وهذه العبارة ماخوذة عن اول
شرح الطبيعي من الاشارات فقد قال المحقق الطوسي ان هذين النوعين
من الحكمة النظرية اعنى الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد
واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في ماخذهما والباطل يشاكل
الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الاراء المتخالفة
ومصادم الاهواء المتقابلة والسلف منعوا منه الطالبين الا الافراد
اى المنفردين بالصلابة في الدين من الازكيا وليس الكلام في العسر
بل الكلام في الامتناع ولم يثبت ذلك من دليلهم فروع ثلثة على ان
النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا الاول النظر الصحيح يعد ويهيئ الذهن
لقبول النتيجة والنتيجة تفيض من الله عليه عقيبه اى بعد النظر
الصحيح عادة اى جرت سنة الله بخلقها عقيبه وليس له مدخل فيها

بل لله ان يوجد كلا منهما بدون الآخر عند الشيخ ابى الحسن الاشعرى
رحمه الله على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله تعالى بلا
واسطة وعلى انه فاعل مختار والمراد بالمختار ههنا من يتمكن من
الفعل والترك ولا شيء منهما لازما لذاته فالاختيار مناف للوجوب
وما قيل انهما غير متنافيين فمبنى على تفسير المختار بمن ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل كما يجيء في الالهيات وقوله يعد الذهن لا يلايم
مذهب الاشعرى اذ لا علاقة اصلا بين الحوادث المتعاقبة عنده
الا بجريان العادة بخلق بعضها عقيب بعض فلعله مجاز ويفيض
من العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على نفوسنا
بقدر الاستعداد عند اتصالها به وجوبا اى لزوما عقليا عند
الحكما لانا لا نعلم بديهة انه متى حصل العلم بان العالم متغير وكل
متغير حادث لزم العلم بان العالم حادث وقالت المعتزلة النظر
فعل يباشره الانسان ويولدها اى النتيجة في الذهن ومعنى
التوليد ان يوجب وجود شيء وجود شيء آخر كحركة اليد والمفتاح
فان حركة اليد توجب حركة المفتاح والاولى بالمباشرة والثانية
بالتوليد قال شارح المقاصد معنى التوليد ان يوجب فعل لفاعله
فعلا آخر كحركة اليد لحركة المفتاح فالنظر على اى تفسير فسر فعل النظر
وموجب فعلا آخر له هو العلم اذ معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل
لا نفس التاثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل ولعل عدول
المصنف عن الفعل الى الشيء في تعريف التوليد لاجل هذا وتبين
فساده الظاهر ان المراد فساد قول المعتزلة ويساعده الاستدلال

ببيان اسناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء بلا واسطة واختار
الامام الرازى مذهبا رابعا وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر واجب
عقلا صادر عن الله تعالى وذكر حجة الاسلام الغزالى رح انه المذهب
عند اكثر اصحابنا وقيل هذا مذهب القاضى الباقلانى وامام الحرمين
ورد بان مرادهما الوجوب العادى الفرع الثانى قال الشيخ الرئيس فى
اول منطق الاشارات بعد ما بين ان الفكر هو الانتقال من المعلومات
الى المجهولات وان ذلك الانتقال لا يخلو عن ترتيب وهيئة فى تلك المعلومات
لا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل الى
ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التى لاجلها صار مؤديا الى
المطلوب قال المحقق الطوسى فى شرحه يريد بالحاصل المعلوم مبادى ذلك
المطلوب ويريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين
لان حصول المبادى وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب
قبولها عالما بجميع العلوم وايضا فربما علم الانسان ان البكر لا تحبل
وان هند بكر ثم يراها عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب
والهيئة فى علميه ونوقش فيه بان ما لا بد منه هو الترتيب والهيئة واما
ملاحظتهما فغير لازم واجيب بان الترتيب والهيئة انما يحصلان
من ملاحظة المقدمات على وجه مخصوص فاراد بملاحظة الترتيب والهيئة
الملاحظة التى يحصل بها الترتيب والهيئة والقرينة قوله لان حصول
المبادى وحدها وقوله وذلك لعدم الترتيب والهيئة فى علميه فحاصل الكلام
انه لا بد فى الانتاج من مادة مخصوصة وقول المصنف الاشبه بالحق انه
لا بد من استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين

هما

لهما والا لما تفاوت الاشكال فى جلاء الانتاج وخفائه فانا نجد
شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع انتاج احدهما
لنتيجته جلى وانتاج الآخر خفى وما ذاك الا لان هيئة الاول قريبة
من الطبع وهيئة الثانى بعيدة منه وتوضيح الكلام ان مجرد العلم
بالمقدمتين لا يكفى فى الانتاج بل لا بد من استحضارهما معا وان
مجرد استحضارهما ايضا لا يكفى بل لا بد من ترتيب وهيئة مخصوصتين
واما ملاحظة الترتيب والهيئة فغير محتاج اليها فان اراد بقوله
ملاحظة الترتيب والهيئة ما اول كلام المحقق الطوسى به فيأبى
عنه قوله الاشبه بل الاستدلال فانه حق صريح لا يشتبه على احد
وان اراد معناه المتبادر الى الذهن فمردود قوله والا لما تفاوت
الاشكال فى جلاء الانتاج وخفائه قلنا الاشكال مختلفة على سبيل
منع الخلو اما فى المقدمات واما فى النتايج فاذا فرض الاتحاد فى المقدمتين
كما فى الاول والرابع كان اللازم من احدهما عكس اللازم من الآخر وانا
كان احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز ان يكون الاختلاف
فى الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم او لاختلاف الملزومات او لاختلافهما
معا فان اللزوم عن امرين قد يكون بينا ولا يكون بين امرين آخرين
او بين احدهما وامر آخر بينا واعلم ان مراد الشيخ بالتفطن هو ملاحظة
نسبة المقدمتين وارتباطهما الى النتيجة ولا بد من تلك الملاحظة
غاية ما فى الباب ان ملاحظة المقدمتين المرتبتين على ما ينبغى لا تكون
بدونها وارتكاب انه هذا مراد المصنف وان ناسب قوله الاشبه بعيد من
حيث العبارة الفرع الثالث المشهور المختار عند الجمهور ان النظر الفاسد مادة

وصورة لا يستلزم الجهل اي اعتقاد نتيجة كاذبة والا لكان نظر المحقق
في شبهة المبطل يفيده الجهل ورد بانه لو صح لم يستلزم النظر الصحيح العلم
والا لكان نظر المبطل في حجة المحق يفيده العلم واما عدم الاعتقاد فمشترك
وقيل اي قال الامام الرازي بخلافه اي النظر الفاسد مطلقا يستلزم الجهل
لان من اعتقد ان العالم قديم غني عن المؤثر امتنع ان لا يعتقد ان العالم
غني عن المؤثر وقد يقال دليل هذا يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب الثالث
كيف والقول بالفاسد من جهة الصورة يستلزمه ظاهر البطلان والحق ان
الفساد وان كان مقصورا على المادة استلزم النظر الفاسد الجهل في بعض الصور
لا كلها فان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم صح ان زيدا جسم وليس بجهل وقيل
النتيجة زيد جسم حماري ورد بان الاوسط واجب الحذف من النتيجة ويؤيد
ما ذكرنا من التخصيص انه بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من
المقدمات الكاذبة والا بان يكون الفساد مقصورا على الصورة او شاملا للمادة
والصورة فلا يستلزم النظر الفاسد شيئا المبحث الثاني في انه اي النظر — المبحث الثاني في ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى
الصحيح كاف في معرفة الله ولا حاجة الى الامام المعلم ويدل عليه ما ذكرناه
من الدليل على ان النظر الصحيح يفيد العلم سواء كان معلم او لا واحتجت
الاسمٰعيلية المنسوبة الى اسمعيل بن جعفر الصادق على قولهم لا بد في كل
عصر من نبي او امام معصوم مؤيد من عند الله يعلم الناس طرق معرفة الله
ويوضح لهم سبيل الرشاد والمعاد فيكون مساعدا للعقل في المعرفة كما يكون
نور الشمس معاضد النور البصر في الرؤية ولذا سموا بالتعليمية ايضا بان
الخلاف والمرا اي الجدال مستمر بين العقلاء في ذلك اي معرفة الله
ولو كفى العقل ودليله فيه لما كان كذلك فان الانسان لا يستقل بتحصيل

اهون

اهون العلوم كالصرف والنحو والخياطة والحياكة ولا بد له من معلم
فكيف يستقل باصعبها وهو معرفة الله واجيب عن الدليل الاول
بانهم اي العقلاء كلهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك الخلاف والمرا
لكن اي بعضهم بالنظر الصحيح وبعضهم بالفاسد فوقع الخلاف وعن الدليل الثاني
بان العسر اي عسر معرفة الله بلا معلم مسلم ولا شك انه لو كان معلم يعلم
المبادي التي تتالف منها الحجج ويعلم كيفية تاليف الحجج ويزيح اي يزيل الشكوك
والشبه اي شكوك الناظر وشبه المناظر كان اوفق واسهل لكن النزاع
ليس في العسر وانما النزاع في الامتناع ودليلكم لا يدل عليه فان قلت مذهب
الاسمٰعيلية ان العلم الحاصل بالنظر وحده من غير اخذ من امام لا يفيد
النجاة في الاخرة كالماخوذة من غير النبي قلت هذا ايضا ممنوع باجماع من قبلهم
المبحث الثالث في وجوبه اي وجوب النظر في معرفة الله تعالى على المكلفين وجوبا
شرعيا عند الاشاعرة وعقليا عند المعتزلة النظر في معرفة الله تعالى اي
لاجل تحصيلها بقدر الطاقة البشرية واجب باتفاق الاشاعرة والمعتزلة
اما عندنا فلقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض والامر ظاهر في الوجوب
فالاية تدل على وجوب التفكر في المخلوقات ليستدل بها على وجود الصانع
ووحدته فتامل ونحوه فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها
اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض ولانه لما نزل ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال صلى الله ويل لمن
لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها واما عند المعتزلة فلان المعرفة اي معرفة
الله واجبة مطلقة عقلا وذلك لانه منعم وشكر المنعم واجب عقلا بالضرورة
وهو موقوف على معرفته وفيه بحث اذ الشكر موقوف على المعرفة في الجملة لا على المعرفة

بقدر الطاقة البشرية وقيل لان المعرفة دافعة للخوف الحاصل من اختلاف
الناس في اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العقل اذا
اطلع على هذا الاختلاف الواقع بين الناس جوز ان يكون له صانع فذا وجب عليه
معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف والخوف ضرر ودفع الضرر
عن النفس مع القدرة واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع ضررا مع القدرة
ذمه العقلاء ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي وفيه بحث
اذ اكثر الناس ذاهلون عما ذكر فلا خوف له **وهي** اي تلك المعرفة **لا تحصل**
الا بالنظر لانها غير بديهية **وما لا يتم الواجب المطلق** وهو ما لا يكون وجوبه
مقيدا بوجود ما يتوقف عليه واحترز به عن مثل الزكوة فان وجوبها
مقيد بوجود النصاب وتحصيله غير واجبة وما كان وجوده موقوفا على
مقدمته كالصلوة بالنسبة الى الطهارة فلا تخرج بذلك عن الواجب
ويجوز ان يكون شيء واجبا مقيدا بالنظر الى امر وواجبا مطلقا بالنظر
الى آخر كالصلوة بالنظر الى العقل ولذا عرف شارح المواقف الواجب المطلق
بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك **الا به** وكان
مقدورا لا مستحيلا **فهو واجب** والا لزم التكليف بالمحال وهو محال
وفيه بحث لانه انما يلزم التكليف بالمحال لو كان المامور هو الاتيان بالواجب
بدون المقدمة واما اذا كان المامور هو الاتيان به بدون الامر بالمقدمة
فلا وقيل يمكن تتميم هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق
على شيء كان ذلك الشيء جائز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون
الموقوف عليه هذا خلف **واعترض عليهما** اي على دليل المعتزلة نقضا
تفصيليا **بان مبناه** اي بناءه **على حكم العقل** بان المعرفة واجبة **وسيأتي في**

الحكم

الالهيات **الكلام فيه** وبيان ان الحاكم بالحسن والقبح في مثله هو الشرع لا العقل
وعلى امتناع العرفان اي معرفة الله **بغيره** اي بغير النظر **و**على **استحالة**
التكليف بالمحال وكلاهما ممنوع اما امتناع العرفان بغير النظر فلجواز
ان يحصل بالالهام والتوجه التام كما قال علماء الهند فانهم اذا ارادوا
حصول شيء من المعرفة وغيرها صرفوا هممهم اليه وسلطوا اوهامهم
عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم او
بالتصفية كما يقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات
وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى
الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة وتقييد
العقايد الحقة التي لا تحوم حولها شائبة الريبة واما استحالة التكليف
بالمحال فلما تقرر في اصول الفقه ان التكليف به جائز وقد يجاب عن
الاول بان الالهام لا يامن صاحبه انه من الله فيكون حقا او يكون من غيره
فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال
في التصفية الا ترى ان رياضة اليهود والنصارى تؤديهم الى عقائد
باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر ويمكن الجواب عن الثاني بان القاضي
صرح في شرح المختصر بانه لا يجوز التكليف بالمحال عند المحققين ونسب
خلافه الى الاشعري ولم يثبت تصريحه به واعترض على دليل المعتزلة
معارضة **بان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي الوجوب**
اي دل على نفي الوجوب مطلقا سواء كان وجوب النظر او وجوب غيره **قبل**
البعثة بنفي لازمه وهو التعذيب على ترك الواجب عندهم اذ لا يجوز
وزن العفو وهذا بطريق الالزام فانه لازم الوجوب عندنا هو استحقاق

التعذيب لا التعذيب فدلّ القول المذكور ونفي الوجوب قبل البعثة على
انّ الوجوب ليس الّا من الشّرع اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتاً قبل
بعثة الرّسل لتحقّق العقل قبلها والحاصل انّه لو كان وجوب عقلي لثبت
قبل البعثة ولا شكّ انّ العقلاء كانوا يتركون الواجبات قبل البعثة
فيلزم ان يكونوا معذّبين قبلها وهو باطل بالآية وفيه نظر لان الواجب
العقلي ما استحقّ تاركه الذمّ عقلاً لا ما استحقّ تاركه العذاب قيل
اي قالت المعتزلة لنفي مذهب الاشاعرة لو وجب النّظر في معرفة الله
تعالى من الشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوّتهم في مقام المناظرة
فانّ المكلّف حين يأمره النبيّ بالنّظر في معجزته وفي جميع ما يتوقّف عليه
نبوّته من ثبوت الصّانع وصفاته لا ينظر فيها ما دام لم يعلم وجوبه
اي وجوب النّظر عليه ولا يعلم وجوب النّظر عليه ما لم يجب النّظر عليه ولا
يجب النّظر عليه ما لم يثبت الشّرع اذ المفروض ان لا وجوب الّا به ولا يثبت
الشّرع ما دام لم ينظر لان ثبوته نظري فيتوقّف كلّ واحد من وجوب النظر
والعلم بوجوبه على الآخر وهو محال قلنا هذه شبهة مشتركة الالزام
ولو وجب النّظر عقلاً لافحم النبيّ ايضاً لان وجوب النظر عقلاً غير ضروري
اذ هو يتوقّف على مقدّمات مرّ ذكرها ونفتقر اثباتها الى انظار دقيقة
فيقول المكلّف لا انظر ما لم يجب النّظر عليّ عقلاً ولا يجب النظر عليّ ما لم
انظر وحلّ الشّبهة الاولى انّه ان اراد ان لا يجب النّظر عليه ما لم يثبت الشّرع
عنده فممنوع اذ الوجوب انّما يتوقّف على ثبوت الشّرع في نفس الامر وان
اراد ان لا يجب ما لم يثبت الشرع في نفس الامر فمسلّم لكن لا نسلّم ان لا يثبت
الشّرع في نفس الامر ما لم ينظر وحلّ الثّانية ان قوله لا يجب النّظر عليّ عقلاً

مالم

ما لم انظر باطل لانّ الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر ولا يتوقّف على علم
المكلّف بالوجوب والنّظر فيه الكتاب الاوّل في الممكنات الخاصّة فانّ الممكن
العام يشمل الواجب وفيه ثلثة ابواب الباب الاوّل في الامور الكلّيّة
اقول اي الشّاملة لكلّ من الجوهر والعرض فان قلت فكيف يبحث عن الوجوب
الذّاتي والقدم ههنا قلت صرّح شارح المقاصد بانّ البحث عن الاوّل
من جهة كونه من اقسام مطلق الوجوب اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير
وهو من الامور الشّاملة وبانّ الثّاني منهما على رأي الفلاسفة حيث يقولون
بقدم المجرّدات والحركة والزّمان وغيرها من الجواهر والاعراض وامّا نظر الكلام
فيه من جهة النّفي لا الاثبات يعني انه ليس من الامور العامّة ولا يتوهّم
ان مراد المصنّف بالوجوب ما هو اعمّ من الوجوب بالذّات او بالغير ولذا جعل
المبحث الثّاني من مباحث الفصل المقصود للوجوب واخواته في احكام الوجوب
لذاته وذلك لانّ البحث في اوّل تلك المباحث ايضاً عن الوجوب الذاتي والاولى
ان يقال البحث عن الوجوب والقدم تبعته الامكان والحدوث فان قلت الامور
الكلّيّة هي الّتي يعبر الجمهور عنها بالامور العامّة وفسّروها بما لا يختصّ بالواجب
او الجوهر او العرض فكيف خصّصتها قلت انّما ذلك التّعميم لجعلهم الامور
العامّة بحذاء الجوهر والعرض والواجب والامور الكلّيّة ههنا بحذاء الاوّلين
والمجموع بحذاء الثّالث لكن الاولى ما ذهب اليه الجمهور فان ابحاث اكثر
الامور العامّة للواجب من الاعراض الّتي يهتم بها وممّا يجب التّنبيه عليه
ان هذه الامور وان كانت موضوعات لمسائل الفنّ في الظّاهر لكنّها محمولات في
الحقيقة والمراد من قولنا الوجود زائد على الماهيّة انّ الاشياء موجودة
بوجودات زائدة عليها فانّ البحث امّا عن احوال الخاصّة بالعرض واحوال شاملة لها

الكتاب الاول في الممكنات الخاصة

فلا اشكال فى جعل موضوع الفن الموجود **وفيه فصول ستّة الاوّل**
فى تقسيم المعلومات المراد بالعلم ههنا مطلق الادراك والانسب ان يقال
تقسيم المعلوم اذ التقسيم ضمّ قيود متخالفة الى كلّى هو المقسم ليحصل
بانضمام كلّ قيد قسم اللهمّ الّا ان يقال هذا راجع الى قسمة الكلّ الى
الاجزاء وحاصله ان بعض افراد المعلوم كذا وبعضها كذا وفى بعض
النّسخ فى تقسيمات المعلوم وذلك بالنّظر الى المذاهب **المعلوم** عند الاشاعرة
امّا ان يكون متحقّقا فى الخارج وهو الموجود المطلق فان جمهور المتكلّمين
ينفون الوجود الذّهنى فان الوجود عندهم لا يكون الّا فى الخارج فقوله
فى الخارج ليس للاحتراز **اولا يكون متحقّقا فى الخارج وهو المعدوم** المطلق
واعلم انّ لنفى الوجود الذّهنى مقامين الاوّل نفى الصور العقليّة
كما هو مذهب اكثر المتكلّمين والثّانى اثباتها مع نفى مساواة الصور
العقليّة للاشياء الخارجيّة فى الماهيّة والحاصل انّ القائلين بالصور
فرقتان فرقة تدعى انّ تلك الصورة مساوية للماهيّة للامور المعلومة
بها بل الصّور هى ماهيات المعلومات من حيث انّها حاصلة فى الذّهن فيكون
العلم والمعلوم متحدين بالذّات مختلفين بالوجود وما يتبعه من الاحوال
على قول هؤلاء يكون للاشياء وجود خارجى ووجود ذهنى وفرقة تزعم
انّ الصّور العقليّة مثل واشباح للأمور المعلومة بها مخالفة لها فى الماهية
وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهنى بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتأويل
كان يقال مثلًا النار موجودة فى الذهن فيراد انّه يوجد فيه شبح له نسبة
مخصوصة الى ماهية النّار لسببها كان ذلك الشّبح علمًا بالنّار لا بغيرها
من الماهيّات **ومنّا** اى من الاشاعرة **من ثلّث القسمة** اى قسم المعلوم الى ثلثة

مطلب في تقسيم المعلوم الى الموجود في الخارج والذهني

اقسام

اقسام **وقال المحقّق ان تحقّق باعتبار نفسه** لا بتبعيّة غيره **فهو الموجود**
وان تحقّق باعتبار غيره وبتبعيّته **فهو الحال كالاجناس والفصول** فسّرها
بعضهم بالصّفات المشتركة والمختصّة وهذا مع انّه خلاف العرف لا يلائم الكاف
وحدّوا الحال حدًّا اسميًّا فلا بأس باعتبار الخارج فيه **بانّه صفة** فتخرج
الذّوات اى الامور العامّة بذواتها كذا فى شرح المواقف وقال المحقّق الطّوسى
وشارح المقاصد المراد بالصّفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال
بل بتبعيّة الغير والذّات بخلافها وتوضيحه الذّات ما يكون مستقلًّا فى
التعقل والصّفة ما يكون آلة لملاحظة الغير وموقوفا عليها كالمعنى
الحرفى فالذّات حينئذ يتناول للاعراض وظاهر شرح المواقف يأبى عنه
الّا التأويل واقول يرد على التّفسير الثّانى انهم مثّلوا الحال بالاجناس
والفصول ولا شكّ انّها مستقلّة فى التعقل **غير موجودة** فتخرج الصّفات
الثّبوتيّة مثل العلم والقدرة وفى بعض النّسخ ولا معدومة واحترز بها
عن الصّفات السلبيّة الّتى يتصف بها الموجود والاولى تأخيرها عن
قوله **فى نفسه** فانّه انّما يلتصق بقوله غير موجودة **قائمة بموجود** فان
صفة المعدوم معدومة وقيل تقسيم المحقّق يقتضى ان يكون الصّفات
الثّبوتيّة كالحيوة وغيرها احوالًا لانّها تابعة المتحقّق بحالها وحدّ الحال
يقتضى نقيضه وقوله وحدّوا اعتراض عليهم واقول لا نسلّم انّ الصّفات
الثّبوتيّة تابعة للغير فى التحقّق بل هى متحقّقة بانفسها وانّما التّابع للغير
فى التحقّق الاجناس والفصول والوجود والوحدة وامثالها فلها وجود
غير متحقّقة فى انفسها والمتحقّق الشّخص الّذى ينتزع العقل عنه هذه الامور
فهى متحقّقة بتحقّق ذلك الشّخص واعترض الكاتبى على هذا التّعريف بانّه

منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها
عندهم حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها واجيب بان المراد بكونه صفة
لموجود ان يكون صفة له في الجملة الا انه يكون صفة له دائما وهذا على
مذهب من قال المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب
من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض
ساقط عن اصله وللك نقض التعريف بجوهرية جوهر لم يخرج الى الوجود
اصلا اللهم الا ان يرتكب ان ما خرج من افراد الجوهر الى الوجود فهو متصف
حال العدم بالجوهرية وما لا فلا وقال اكثر المعتزلة اي غير الحسين البصري
وابي الهذيل العلاف والكعبي واتباعه من البغداديين المعلوم ان تحقق
وتميز في نفسه عاريا عن الوجود فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق ولم
يتميز في نفسه كالممتنع بالذات فهو المنفي المناسب ان يقول ان لم يتحقق
في نفسه فهو المنفي المساوي للممتنع والثابت ان كان له كون وحصول
في الاعيان اي في الخارج فهو الموجود والا فهو المعدوم الممكن وهم
يطلقون المعدوم على المنفي اي الممتنع ايضا كما يطلقون على احد شقي الثابت
ومنعه المحقق الطوسي في تلخيص المفصل فقال القائلون بكون المعدوم
شيئا لا يقولون للممتنع معدوم بل منفي فالثابت عندهم اعم من الموجود والمعدوم
اعم من المنفي لصدق كل من الثابت والمعدوم على المعدوم الممكن ايضا
والاقسام عندهم في الحقيقة ثلثة الوجود والمعدوم الممكن والمنفي واما
المطلق فيشمل الاخرين فلا يكون قسما رابعا وزاد مثبتو الحال منهم قسما
اخر فقال الكائن في الاعيان ان استقل بالكائنية ولم يكن فيها تابعا
للغير فهو الذات الموجودة اي فهو الموجود ولا يكون الا ذاتا وان لم يستقل

مطلب في تقسيم المعلوم الى الثابت والمنفي والثابت الى الموجود والمعدوم في الخارج

بالكائنية

بالكائنية بل يكون فيها تابعا للغير فهو الحال فالاقسام اربعة الموجود
والحال والمعدوم الممكن والمنفي والثابت على المذهب الاول يرادف الموجود
وعلى الثاني يشمل الموجود والحال وعلى الثالث يشمل الموجود والمعدوم
الممكن وعلى الرابع يشمل الموجود والحال والمعدوم الممكن واعلم ان المعتزلة
والحكماء لما راوا انا نحكم احكاما ايجابية بامور ثبوتية على ما ليس
بموجود في الخارج والايجاب حكم بثبوت شيء لشيء وهذا فرع ثبوت المثبت
له فقالوا ثبوت الماهيات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب
عليه اثارها المطلوبة منها وثانيهما ثبوتها بحيث يترتب عليها الاثار
والمعتزلة نسبوا الوجهين الى الخارج وخصوا الوجه الاخير من الثبوت
باسم الوجود والحكماء سموا كلا وجهي الثبوت وجودا وقالوا الوجه الاول منهما
لا يتصور الا في القوة المدركة وسموه الوجود الذهني وقال الحكماء كل ما
يصح ان يعلم سواء علم بالفعل اولا وهذا اولى من المعلوم وان كان المراد منه
ما يصح ان يعلم ان كان له تحقق ما اي بوجه من الوجوه فهو الموجود وان لم
يكن له ذلك التحقق فهو المعدوم وقسموا الموجود الى موجود ذهني وهو
ما لا يكون مصدرا للاثار ومظهرا للاحكام سواء كان في قوانا المدركة
او في غيرها ويقال له الوجود الظلي وغير الاصيل وموجود خارجي وهو
ما يكون مصدرا للاثار ومظهرا للاحكام ويقال له العيني والاصيل
واعترض بانه كما ان للاشياء عوارضة باعتبار وجوده الخارجي كذلك
لها عوارض باعتبار وجوده الذهني كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية
واجيب بان المراد بالاثار والاحكام ما اختص بالشيء ولا شيء من العوارض
الذهنية مختصة به فتامل وقسموا الموجود الخارجي الى ما لا يقبل العدم

لذاته اى يكون ذاته منافيا للعدم ومقتضيا للوجود وهو الواجب بالذات
والى ما يقبله اى العدم لذاته وهو الممكن الخاصّ فان نسبة الوجود والعدم
اليه على السواء وانّما يترجّح احدهما العلّة وقسموا الممكن الى ما يكون فى موضوع
المراد بالكون فى الموضوع هو الحلول فيه اى الاختصاص النّاعت اى محلّ يقوم
ما حلّ فيه وقد يفسّر الموضوع بالمحلّ المستغنى عن الحالّ وبالمحلّ المتقوّم
بنفسه واقول الاول لان صادقا على العرض الّذى حلّ فيه عرض كالحركة
الّتى يقوم بها السّرعة وقد صرّح صاحب التّجريد بان بين العرض والموضوع
مباينه ويلزم على الثّالث ان لا ينحصر المحلّ فى الموضوع والمادة وقد صرّحوا
بالحصر وايضا يلزم ان لا تكون السّرعة عرضا لانّها ليست فى محلّ متقوّم
بنفسه واجاب المحقّق الشريف فى حواشى شرح التّجريد بانّها موجودة
فى محلّ الحركة اعنى الجسم الّا ان حلولها فيه بتوسّط الحركة وما ذكر فى التعريف
يتناول الحلول بواسطة ايضًا واقول فيه بحث اذ الحلول هو الاختصاص
النّاعت والسّرعة ليست نعتا للجسم فى الحقيقة فان قلت اراد بحلول شئ
فى شئ ان يختص به بحيث تكون الاشارة الحسّيّة اليهما واحدة كما ذكره
بعضهم قلت ردّه هناك بانّه لا يصدق على حلول اعراض المجرّدات فيها
ويصدق على تلاقى السّطوح مثلا وهو العرض والى ما لا يكون كذلك
بان لا يحلّ فى شئ اصلا او يحلّ لكن فى الموضوع بل فى المادّة وهو الجوهر
والمتكلّمون قسموه اى الموجود الخارجى الى ما لا اوّل لوجوده اى لا يكون
وجوده مسبوقا بالعدم وهو القديم والى ما له اى لوجوده اوّل وهو
المحدث والحادث فالقديم والمحدث عندهم زمانيان قطعًا واما عند الحكماء
فقد يعتبران بالذّات وقد يعتبران بالزّمان كما سيجئ وقسموا المحدث

الى متحيّز بالذّات وهو الجوهر وقيل التحيّز كون الشّئ مشار اليه اشارة
حسيّة بانّه هنا او هناك وانّما قلنا بالذّات احترازا عن العرض فانّه
مشار اليه بالتّبعيّة والانسب ان يقال التحيّز بلا المكان او حال فيه اى
فى المتحيّز وهو العرض يفهم من هذا الكلام ان صفة البارى ليست
جوهرًا ولا عرضا لانّهما حالان للحادث وصفة البارى قديمة والكلّ
اجمعوا على امتناع التعدّد فى الواجب لذاته وما وقع فى بعض العبارات
من ان صفة البارى واجبة بالذّات فمعناه انّها واجبة بذات
البارى لا بذات الصّفة فهى ممكنة خاصّة قطعا فيكون اقسام
الممكن الجوهر والعرض وصفة البارى فتتوجه المناقشة على حصر
كتاب الممكنات فى ثلاثة وايضا صرح صاحب المواقف فى اوّل الامور العامّة
بان اقسام الموجود هى الواجب والجوهر والعرض ويفهم منه انّ الممكن
منحصر فى الاخرين وبالجملة لا يخلو كلامهم عن الخبط والى ما يقابلهما
اى ما لا يكون متحيّزا ولا حالًا فيه ثمّ استحالوه اى عدّوا الثّالث محالًا
لانّه لو كان وتحقّق لشاركه البارى تعالى فيه اى فى عدم التحيّز
وخالفه فى غيره لان كلّ مشتركين فى امر لا بدّ لهما من المميّز فيلزم التركيب
فى البارى من المشترك والمميّز ومنع بانّ الاشتراك فى العوارض
لا سيّما فى السّلب اى العارض الّذى نحن فيه لا يستلزم التّركيب
فان كلّ بسيطين يشتركان فى الوجود يميز احدهما عن الاخر بما يختصّ
به واقول يمكن ان يجاب ايضا بانّا لا نسلّم استحالة التّركيب العقلى
فى الواجب وانّما المحال التركب الخارجى المستلزم للاحتياج فى الخارج
الفصل الثّانى فى الوجود والعدم فهو ايضا من مباحثهما وفيه

الفصل الثانى فى الوجود والعدم

مباحث خمسة الاول في تصور الوجود بكنه حقيقته وهو لا يتصور
اصلا لا بداهة ولا كسبا عند بعض وكسبي عند بعض والمختار انه
بديهي لوجوه ثلاثة وذهب بعضهم الى ان الحكم بكونه بديهيا بديهي
وبعضهم الى ان ذلك كسبي فهذه الوجوه على الاول تنبيهات وعلى الثاني
براهين وقيل الشيء اذا حصل للنفس بغير كسب فاذا التفتت الى حصوله
عرفت بمجرد توجهها اليه انه بغير كسب فيكون بداهة كل بديهي بديهية
وكذا كسبية كل كسبي بديهية بغير ما ذكروا واجيب بان نجد في انفسنا
صورا كثيرة لا ندري انها متى حصلت وكيف حصلت وذلك لانه
قد يحصل في النفس صورة ولا تلتفت النفس الى كيفية حصولها ثم
تحصل فيها صورة اخرى ولا يلتفت ايضا الى كيفية حصولها حتى
تطاولت المدة وتكثرت الصور وتوجهت اليها فالتبس عليها في بعضها
كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وما قيل ان ذلك بالبديهيات
اولى اذ في الكسبيات اعمال فلما تنسى محل تأمل اذ يمكن ان تعرف البديهيات
على هذا التقدير بعدم تذكر الاعمال ولعلك تقول تعرف البداهة والكسبية
من جوهر المعلوم فانا اذا صدقنا بان الجسم مركب من الهيولى والصورة
وبان الكل اعظم من الجزء وتطاولت المدة ونسينا كيفية حصولها
من البداهة والكسب فانا اذا توجهنا اليهما نعلم قطعا ان الاول مما
يحصل الا بالنظر وان الثاني مما لا يحصل الا بالبديهة وكذا في
التصور فاقول هذا مسلم في النظري العريق في النظرية والبديهي
العريق في البداهة واما في البديهي القريب من النظري فلا الوجه الاول
انه اي الوجود جزء من وجودي المتصور بديهة فان من لا يقدر على

الكسب

الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده بالضرورة وجزء المتصور
بالبديهة بديهية وقيل هذا مبني على ان الوجود معنى واحد مشترك
وذاتي لما تحته اما اذا كان مشتركا لفظا فليس هناك وجود مطلق
واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بديهة
تصور عارضها اصلا اقول ايضا كون الفرد الخاص متصورا بالكنه
ممنوع ولعلك تقول المراد بوجودي هو المركب الاضافي لا الفرد الخاص
ولا شك ان الوجود المطلق جزء المركب فاقول بداهة مفهوم وجودي
وبداهة الموجود المطلق سيان في المرتبة فلا يصلح الاول لان يستدل
بها على الثانية الوجه الثاني التصديق البديهي اي الضروري
الاولي بان النفي والاثبات اي الوجود والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان
مسبوق بتصور الوجود والعدم وبتصور مغايرتهما التي هي
الاثنينية المتوقف تصورها المناسب ان يقال تصور مغايرتهما
المستلزم لتصور الاثنينية المتوقفة على تصور الوحدة فيه
تنبيه على ان تصور العدم والوحدة والكثرة ايضا بديهي والسابق
على البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور الاربعة
بديهية قيل على الوجه الثاني هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا
اي بجميع اجزائه لم يحتج الى دليل على بداهة تصور الوجود لانه من تلك
الاجزاء والا اي وان لم يكن هذا التصديق بديهيا بجميع اجزائه فالدليل
المذكور لم يفد المطلوب اذ يبطل قوله السابق على البديهي اولى ان يكون
بديهيا وايضا يكون في بعض اجزائه كسبيا وجاز ان يكون ذلك
البعض تصور الوجود فلا يعلم من بداهة التصديق بداهة تصور

الوجود وتوضيحه ان صور الاستدلال كذا تصوّر الوجود جزء من
اجزاء هذا التّصديق وكلّ جزء من اجزائه بديهى فتصوّر الوجود بديهى
فاذا لم يكن هذا التّصديق بديهيًّا بجميع اجزائه لم يصدق الكبرى كلّيّة
قلنا بداهته مطلقا متوقّفة على بديهة العلم بالجزء لا على بداهة
العلم فى بعض النّسخ على حصول العلم **بداهته** اى العلم بالجزء وقيل للمعترض
ان يعود ويقول هذا التّصديق ان علم انّه بديهى مطلقا لم يحتج الى
دليل على بداهة تصوّر الوجود لانّها معلومة حينئذ وان لم يعلم انّه
بديهى مطلقا لم يفد اذ المستدل حينئذ يجوّز ان يكون بعض اجزائه
كسبيًّا وان يكون ذلك البعض تصوّر الوجود واجيب بانّه ان اراد
العلم ببداهة التّصديق مطلقا مستلزم للعلم ببداهة اجزائه تفصيلا
فممنوع اذ قد يعلم اجمالا انّ هذا التّصديق حاصل لمن لا كسب له قطعًا
فيعلم كونه بديهيًّا مطلقا ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيّات
اجزائه وان اراد انّه مستلزم للعلم ببداهة الاجزاء اجمالا فمسلّم
لكنّه لا ينافى الاستدلال لانّ المقصود به حصول العلم ببداهة جزء
معين تفصيلا واعنى تصوّر الوجود وهذا ما قيل من انّ العلم بكلّيّة
كبرى الشّكل الاوّل يتوقّف على العلم بالنّتيجة فلو استدلّ به عليها
كان دورًا بانّ العلم بكلّيّة الكبرى لا يتوقّف الّا على العلم بثبوت الاكبر
للاصغر او انتفائه عنه من حيث هو فرد ما من افراد الاوسط والنّتيجة
هو ثبوته له او انتفاؤه عنه من حيث خصوصه وظاهر انّ العلم بكلّيّة
الكبرى لا يتوقّف على العلم بهذا الثّبوت او الانتفاء فاذا قلت كلّ حيوان
جسم فقد اندرج فى هذا الحكم الانسان من حيث هو فرد للحيوان لا من حيث

انّه

انّه انسان والمطلوب ثبوت الجسم للانسان بخصوصه والاحكام تختلف
باختلاف العنوان الا ترى انّ قولك جائنى زيد قضيّة مغايرة لقولك جائنى
رجل بحيث يصحّ ان يعلم الثّانى دون الاوّل وان كان ذلك الرّجل هو زيدا
فى الواقع فالموقوف عليه كلّيّة الكبرى مغاير للموقوف عليها فلا دور
ولقائل ان يقول على الوجه الثّانى **التّصديق** المذكور **موقوف على تصوّره**
اى تصوّر الوجود وفى بعض النّسخ على تصوّر الجزء **باعتبارٍ ما لا على**
تصوّر حقيقته فلا يلزم من تصوّره الوجود او الجزء **بداهته** اى
بداهة تصوّر حقيقته اذ تكفى بداهته بوجه مّا قيل وايضا لا نسلّم انّ
السّابق على التّصديق البديهى اولى ان يكون بديهيًّا فانّه ما لم يتوقّف
حكم العقل فيه على نظر فجاز ان يكون كلّ من طرفيه او احدهما كسبيًّا مع
انّه سابق على التّصديق البديهى واقول مذهب المحقّقين من القائلين
بتركّب التّصديق انّه نظرى على تقدير نظريّة واحد من اجزائه كما عرفت فالمناسب
حينئذ ان يمنع بداهة التّصديق المذكور الوجه **الثّالث الوجود** متصوّر
وليس كسبيًّا لانّه **بسيط لامتناع تركّبه من الموصوف به** اى الموجود
والّا لزم ان يكون الوجود جزء نفسه وفيه نظر اذ لا يلزم من كون جزء
الوجود موجودا ان يكون الوجود جزء ذلك الجزء لجواز ان يكون
عارضا له والصّواب ان يقال يلزم ان يكون عارضا للجزء فانّ الانسان
عارض للنّاطق قلت للعارض معنيان الخارج عن الشّئ المحمول عليه
والقايم به الحالّ فيه وعروض الكلّ للجزء بالمعنى الاوّل ممكن وبالمعنى
الثّانى محال وظاهر انّ عروض الوجود للماهيّة بالمعنى الثّانى **او الموصوف**
بنقيضه اى المعدوم والّا لزم ان يكون العدم جزء الوجود وفيه

مامرّ آنفا فلا يحدّ لما عرفت من انّ الحدّ لا يكون الّا للمركّب ولا يرسم
ايضا اذ لا شيء اعرف منه حتّى يرسم بذلك وفيه بحث اذ غاية
ما يمكن تسليمه ان تصوّره بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه كذلك
لكن الكلام فى تصوّر بكنه الحقيقة وايضا هذه المقدّمة موقوفة
على ثبوت المدعى وان كان شيء اعرف منه فالرّسم لا يعرف كنه الحقيقة
فيه بحث اذ الرّسم لا يجب ان يكون موصلا الى الكنه وامّا انّه لا يفيد
الكنه اصلاً فممنوع لجواز ان يكون من الخواص ما يوجب تصوّره تصوّر
الكنه وما ذكرنا فى اوّل الدّليل من انّ الوجود متصوّر اندفع ما يقال
من ان امتناع كونه بديهيّا لجواز ان يكون ممتنع التعقّل لكن يرد عليه
انّه ان اراد انّه متصوّر بكنه حقيقته فممنوع وان اراد انّه متصوّر
بوجه ما فلا يجدى نفعاً لان الخلاف فى تصوّر الكنه المبحث الثّانى فى
كونه مشتركا اشتراكا معنويّاً مفهوم الوجود وصف واحد مشترك
بين الوجودات باسرها عند الجمهور من الحكماء واكثر المتكلّمين لكنه عند
الحكماء مشكّك وعند المتكلّمين متواطئ وخالفهم الشّيخ ابو الحسن
الاشعرى فانّه قال وجود كلّ شيء عينه ولا اشتراك الّا فى لفظ الوجود
وقال الكيشى واتباعه الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن
ومشترك معنى بين الممكنات كلّها ولم يلتفت المصنّف اليه لعدم شهرته
لنا دليلان بل تنبيهان على ما صرّح به صاحب المقاصد الاوّل انا نجزم
بوجود الشّيء وهو علّة شيء ممكن ونتردد مع ذلك الجزم فى كونه
واجبا وممكنا وعلى تقدير كونه ممكناً نتردد فى كونه جوهرا وعرضا
وعلى تقدير كونه جوهرا نتردد فى كونه متحيّزا او غير متحيّز وهكذا

مبحث اشتراك الوجود

نتردد

نتردد فى جميع الانواع والاشخاص وايضا قد يتبدّل اعتقاد كونه واجباً
الى اعتقاد كونه جوهرا الى غير ذلك من الخصوصيّات فبالضرورة يكون
الامر المجزوم به مع التردد فى الخصوصيّات وتبدل الاعتقادات مشتركا
بين الكلّ قيل هذا يستلزم ان يكون الوجود وجود آخر يشترك
بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علّة شيء ونتردد فى انّها مفهوم
الوجود او غيره واجيب بان التردد انّما يقع فى الموجودات ومفهوم الوجود
ليس منها بل هو من المعقولات الثّانية وفيه بحث لان كون الشّيء معدوما
لا يستد باب تردد العقل فى كونه علّة لوجود شيء الّا اذا كان عدمه
جليّاً عند العقل والثّانى انا نقسم الموجود اليها بان نقول الموجود
امّا واجب او ممكن والممكن امّا جوهر او عرض وهلم جرا وفى بعض النّسخ
الوجود وامّا وجود الواجب او وجود الممكن وهكذا وهذا الصق
بالدليل السّابق واللّاحق وان استقريت كلام القوم وجدته مختلفا
فى التعبير عن الامور العامّة فتارة يعبرون عنها بالمشتق وتارة بمبدأ
الاشتقاق وصرّح بعض المحققين بانّ المراد فى باب الامور العامّة بمبدأ
الاشتقاق هو المشتق ومورد القسمة مشترك بين جميع افراد الاقسام
لما عرفت من ان التّقسيم ضمّ القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل
بانضمام كلّ قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة
والقيد فلا يتحقّق بدون مورد القسمة وامّا القسم فى قولنا الانسان
امّا ابيض او غير ابيض فهو الانسان الابيض والانسان الغير الابيض
واستدل على اشتراكه بان مفهوم السّلب اى العدم واحد فى الماهيات
المعدومة فلو لم يتحد مقابلة اى الوجود بطل الحصر العقلى لانا اذا قلنا

زيد اما معدوم واما موجود لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون
معدوما مطلقا ولا موجودا بوجوده الخاص بل موجودا بوجود غيره وكون
الشئ موجودا بوجود غيره محال بالضرورة فلا يبطل الحصر العقلي واجيب
عنه بانه بمجرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار ولا شك ان الجزم
ههنا بواسطة مقدمة اجنبية واقول ههنا اشكال وهو ان مثل هذا
الحصر كما لم يكن عقليا فلا شبهة في انه ليس استقرائيا وقد حصروا الحصر فيهما
ومنع اتحاد مفهوم السلب بان كل ايجاب اي وجود له سلب يقابله واجيب
بان كل ايجاب وان كان له سلب يقابله لكن السلوب متشاركة في مطلق
السلب وفيه نظر لان القايل باشتراك الوجود لفظا يمنع الاشتراك
بين السلوب ومطلق السلب معنى بل هي متشاركة عنده في لفظ
السلب وقال شارح المقاصد في هذا الوجه لا يتوقف على اتحاد مفهوم
العدم اذ على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا
بعدم غيره والجواب انه ان كان العدم ايضا متعددا يتحقق الحصر العقلي بين
الوجود الخاص والعدم الخاص بان يكون كل عدم خاص سلبا لوجود خاص
وقد يقال على الدليل الاول ان الامر الباقي المقطوع به هو انه موجود باحد
الوجودات المتخالفة الذوات مطلقا وعلى الثاني ان تقسيم الوجود بتاويل
المسمى وعلى الثالث ان معنى قولنا زيد اما موجود واما معدوم انه موجود
باحد الوجودات المتخالفة الذوات وليس موجودا اصلا ان قلنا العدم مفهوم
واحد او معدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه
والجواب ان كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني
المتعددة التي للفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الحصر

وصحة

وصحة التقسيم والحصر العقلي مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها المبحث
الثالث في كونه زائدا في الواجب والممكنات خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري
وابي الحسين البصري من المعتزلة مطلقا فوجود كل من الواجب والممكنات
عين حقيقته عندهما والحكما في الواجب فوجوده عين حقيقته عندهم
وفيه ان مراد المتكلمين بالوجود في قولهم الوجود زائد مطلقا هو الوجود
المطلق المشترك والحكما لا يقولون بان الوجود المطلق عين الواجب بل
كلامهم في الوجود الخاص اما زيادة في الممكنات فلانا نتصورها ونشك
في وجوده الخارجي اي ثبوت الوجود الخارجي لها وهو ظاهر وفي وجوده
الذهني لان تصور الشئ وان كان عبارة عن وجوده الذهني لكن لا يلزم
من تصور الشئ الاطلاع على ان التصور هو الوجود الذهني حتى يقوم
عليها البرهان فلا يكون الوجود عينها ولا ذاتيا لها ضرورة ان ثبوت الشئ
لنفسه وثبوت ذاتيات الشئ له بين وفيه بحث لان الثاني انما يكون بينا
اذا كان ذلك الشئ معقولا بالكنه ولا نسلم ان شيئا من الماهيات
معقولة بالكنه وايضا يجوز ان يكون بعض ما لم نتعقلها من الماهيات
بحيث لو تعقلت بخصوصها لم نشك في وجودها فهذا انما يصلح لابطال
قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لا لاثبات ان كل وجود زائد عليها
واجيب عن الثاني بان اختلاف الوجود في العروض والدخول والنفسية
غير متصور لانه ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى
الدخول او النفسية فكذلك ورد بانه لا يقتضي شيئا من ذلك ولا
ينافيه بل المقتضي هو الماهية وقد تقرر الدليل بوجه آخر فيقال انا
نتصور الماهية الممكنة ونغفل عن وجودها الخارجي والذهني ومثل

المبحث الثالث في كون الوجود زائدا

هذا الانفكاك لا يتصور بين الشئ وذاته او ذاتيه ويرد عليه
ما مر **ولان الحقايق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجوداتها ليست**
كذلك فيه نظر لانه كما امكن اتصاف الحقايق الممكنة بالوجود والعدم
اشتقاقا لا امكن اتصاف الوجودات ايضا بهما كذلك وكيف لا وقد
ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء
كالشيخين الفارابى وابن سينا الى انه ليس بموجود بل المعقولات
الثانية وانما المحال هو اتصافهما بهما مواطاة اعلم ان عبارات القوم
مضطربة فى تحقيق المعقولات الثانية فقال الفاضل الرازى فى شرح
المطالع الوجود على نحوين فى الخارج وفى الذهن وكما ان الاشياء اذا
كانت موجودة فى الخارج يعرض لها فى الوجود الخارجى عوارض مثل السواد
والبياض والحركة والسكون كذلك اذا تمثلت فى العقل عرضت لها من
حيث هى متمثلة فى العقل عوارض لا يحاذى بها امر فى الخارج كالكلية
والجزئية وهى المسماة بالمعقولات الثانية وقال سيد المحققين لتوضيحه
اذا اعتبر انقسام الوجود فى الخارجى والذهنى صارت العوارض اقساما
ثلاثة ما للوجود الخارجى بحسب خصوصه يدخل فيه كالسواد والبياض
فلا يوصف به الشئ حال وجوده فى الذهن واما للوجود الذهنى بحسب
خصوصه مدخل فيه كالكلية والجزئية فلا يوصف به الشئ حال
وجوده فى الخارج وهذا معنى قوله عوارض لا يحاذى بها امر فى الخارج
فهذه العوارض هى المسماة بالمعقولات الثانية لانها فى المرتبة الثانية
فى التعقل الا ترى انه لا يمكن ان يعقل معنى الكلية مثلا الا بعد تعقل
مفهوم يعتبر عروضها له وما ليس لاحد الوجودين بخصوصه مدخل فيه

ويسمى

ويسمى لوازم الماهية من حيث هى كالفردية والزوجية اللازمتين
لعددين مخصوصين كالثلاثة والاربعة فاينما وجدت ماهيتهما كانت
متصفة بعارضها وقال فى حواشى شرح التجريد المعقولات الاولى
هى طبايع المفهومات المتصورة من حيث هى وما يعرض للمعقولات الاولى
فى الذهن ولا يوجد فى الخارج امر يطابقه كالكلية والذاتية تسمى
معقولات ثانية لوقوعها فى الدرجة الثانية من التعقل فالمعتبر فى
المعقولات الثانية امران احدهما ان لا يكون معقولة فى الدرجة الاولى
بل يجب ان تعقل عارضة لمعقول آخر فى الذهن وثانيهما ان يكون فى
الخارج ما يطابقها فكل ما يعقل فى الدرجة الاولى فهو معقول اول وكذا
ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذ كان فى الخارج ما يطابقه كالاضافات
اذا قيل بتحققها فى الخارج فعلى هذا المعقولات الثانية ما لا يعقل الا عارضا
لمعقول آخر ولم يكن فى الاعيان ما يطابقه ويفهم هذا من عدة مواضع
من الحواشى المذكوره ويلزم على التفسير الثانى ان يكون الوجود والجوهرية
والعرضيه والوجوب واخويه من المعقولات الثانية بخلاف التفسير الاول
وقال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات المعقولات الثانية هى العوارض التى
تلحق المعقولات الاولى التى هى حقايق الموجودات واحكامها المعقولة وحمله
صاحب المحاكمات على التفسير الاول حيث قال اذا تصورنا الماهيات والحقايق
من حيث هى فهى معقولات اولى واذا اعتبرنا لها عوارض كالجنسية والذا تية
القياس الى الحيوان او حكمنا عليه بالاحكام كما ان هذا كلى وذلك ذاتى
فتلك العوارض والاحكام التى هى المعقولات الثانية لانها فى المرتبة الثانية
من التعقل وتحقيقها ان الماهية لها وجودين خارجى وذهنى ويعرض لها

بحسب كل من الوجودين عوارض تختص بذلك الوجود فالمعقولات
الثانية هي طبايع الاشياء من حيث هي في العقل الايجادي بها امر من
الخارج فالمراد بقوله هي العوارض واحكامها المعقولة العوارض
والاحكام التي لا وجود لها في العقل والا فالعوارض الخارجية ايضا
معقوله وليست هي معقولات ثانية والظاهر حمله على الثاني لانه
جعل في التجريد الامور من المعقولات الثانية وهذا موافق لكلام
الشيخ الرئيس في الشفا وايضا فالماهيات متخالفة قيل عليه ذهب
جميع الصوفية الى ان ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصلا
بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزه في حد ذاتها عن شوائب
العدم وسمة الامكان ولها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك تترا آ
موجودات متمايزه فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي فما لم يقم برهان على
بطلان ذلك لم يتم هذا واجيب بان بديهة العقل شاهدة بتخالف
الماهيات وما ذكروه مكابرة لا يلتفت اليها فتامل والوجود مشترك
لما مر فلا يكون نفسها وهو ظاهر ولا يبعد ان يفرع هذا على قوله لان
الحقايق وعلى قوله ايضا فالماهيات فان الاول لا يدل على ان الوجود
ليس عين الماهية ولا جزء منها والا لكانت لها فصول محمولة او اجزاء
مختصة بل الفصول ضرورة كون الوجود جنسا ويشاركها اي تشارك
هذه الفصول تلك الماهيات في مفهوم الوجود لامتناع تقوم الوجود
بالمعدوم ولا بد ان يكون الوجود جزء لتلك الفصول او الاجزاء
المختصة ايضا اذ المفروض انه جزء للموجودات باسرها فيكون لها اي
لتلك الفصول فصول اخر ويتسلسل قيل اي يلزم التسلسل في الترتب

من

من جانب العلة اذ الفصل علة للجنس كما بين في موضعه واقول فيه
بحث لان بناء الكلام على ان يكون بعض الفصول علة لبعض الا ان يكون
الفصول على الاجناس وان سلمنا ان الكلام في تسلسل الفصول والاجناس
فلا نسلم ان الفصل علة للجنس ورده المصنف في الفصل الثالث
والتحقيق ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما
مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت
غير منطبقة على حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت
وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحد من تلك
الاشيا فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال
الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة
للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وتوهم كون الفصل علة
لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا
توهم كونه علة وجوده في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل
مواطاة واستدل بعضهم على بطلان التسلسل ههنا بان المركب
لا بد له من الانتهاء الى بسيط بالضرورة ونوقش فيه بانه ان اراد البسيط
الحقيقي فلا نسلم وجوب الانتهاء اليه وان ارادوا الاعم منه فلا يجديه
نفعا لانه مستلزم لامتناع تحقق شيء من الماهيات ضرورة استحالة
تحقق الامور الغير المتناهية المرتبة في الوجود وفيه نظر لانه ان
اراد امتناع تحققها خارجا فانما يلزم لو كانت الاجناس والفصول
اجزاء خارجية وان اراد امتناع تحققها ذهنا فغايته ما يلزم منه
امتناع تعقل كنه شيء على تعقل اجزائه الاولية وشرط في ذلك تعقل

اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل وقد يقال يجوز ان يكون الوجود
جنسا للانواع عرضا عاما للفصول اذ المدعى ان كل وجود زائد ونقيضه
سلب جزئي فجاز ان يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض
فلا تسلسل احتج الشيخ الاشعري على ان وجود كل شيء عينه بانه لو زاد
على الماهية لقام بالمعدوم اي بالماهية بشرط العدم فيلزم اجتماع
النقيضين ووجه الملازمة انه لو قام بالماهية بشرط الوجود يلزم
تحصيل الحاصل قلنا لا بل يقوم بالماهية من حيث هي هي لا بشرط
العدم ولا بشرط الوجود فان قيل قيام الوجود بها اما حال كونها معدومة
فيلزم اجتماع النقيضين واما حال كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل
قلنا حال كونها موجودة بذلك الوجود لا بوجود آخر على قياس قيام
الاعراض بمحالها غاية ما في القيام ان قيام الوجود بالماهية في العقل
وقيام الاعراض بمحالها في الخارج ونوقش في الحجة بانها تدل على ان الوجود
ليس زايدا على الماهية ولا تدل على انه عينها لجواز ان يكون جزء منها
وان لم يذهب عليه احد ولعل الاشعري اراد بقوله وجود كل شيء عين
ماهيته وليس زائدا عليها لا تمايز بينهما في الخارج اذ ليس في الخارج
شيء هو الماهية وآخر هو الوجود قايم به قياما خارجيا ولا نزاع معهم
في ذلك واما زيادته في الواجب فلوجوه ثلثة الاول انه لو تجرد وقام
بذاته ولم يكن زايدا على الماهية عارضا لها لتجرد لغيره اي غير الوجود
والا لتنافت لوازمه التي هي التجرد في الواجب والعروض في الممكن
فيكون ممكنا لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته الى ذلك الغير قيل
تجرده امر عدمي ولا حاجة الى علة موجودة بل هو لعدم الموجب لعروضه

زيادة الوجود في الواجب

قلنا

قلنا فيحتاج الى عدمه اي عدم الموجب للعروض فيلزم احتياج الواجب
في وجوده المجرد الذي هو عينه الى امر عدمي وذلك اشد استحالة
وقيل اي الى عدم الواجب لان الموجب للعروض هو الواجب قيل الوجود
مشكك فلا يكون طبيعة نوعية لما يجيء فلا يلزم تساوي افرادها
في التجرد واللاتجرد قلنا لا نسلم انه مشكك وان سلم فلا يمنع
التشكيك المساواة في تمام الحقيقة بل مساواة وجودي الواجب
والممكن واجبة على تقدير التشكيك والا لكان وجود الواجب ووجود
الممكن متخالفين في الحقيقة فاما ان يكون بينهما ذاتي مشترك ولا بد
حينئذ من مميز ويلزم تركب الوجود من المشترك والمميز او لا يكون
وتلزم المباينة الكلية بين الوجودين وقد بان فسادهما قيل اي
فساد تركب الوجود لانه قد تبين من قبل ان الوجود بسيط وفساد
التباين ايضا اذ ثبت فيما مر ان الوجود معنى واحد مشترك بين الوجودات
والمناسب ان يعلل فساد الاول بانه مستلزم لتركب الواجب اذ المفيد
ههنا هو بساطة الوجود الخاص والمتبين فيما قبل هو بساطة الوجود
المطلق وههنا بحث لانه ان اراد بالتباين عدم صدق بعضها على بعض
فلا نسلم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود
لا يقتضي تصادقها وان اراد عدم التشارك في شيء اصلا فلا نسلم
لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة وبعض الذاتيات
لا ينافي الاشتراك في عارض مفهوم الكون واعلم ان المقول بالتشكيك
كلي واقع على افراده لا على سواء بل على اختلاف اما بالتقدم والتأخر الذاتيين
واما بالشدة والضعف واما بالاولوية وعدمها والعام قد يندرج

تحته اشياء مختلفه امّا بذواتها او بفصولها وتلك الذوات والحصول
تستتبع كمالات مختلفة من حيث العلّة والكثرة ومرادهم بالشدّة
كثرة الكمالات المذكورة وبالضعف قلّتها وقال الشيخ الرئيس في برهان
الشفا اذا كان شيئان متشاركين في امر وكان ذلك الامر للاوّل بذاته
وللثاني بواسطته كان الاوّل اولى من الآخر ولا شبهة في انّ وجود العلّة
متقدّم بالذات على وجود المعلول ووجود القارّ اشدّ من وجود غير القارّ
عند بعض ووجود الواجب اولى من وجود الممكن ويمكن المناقشة
في الثاني كيف وقد صرّح الشيخ في الفصل الثالث من المقالة السادسة
من الهيّات الشفا بانّ الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدّة والضعف
وقال المحقّق الشريف الظاهر انّ هذا السؤال لبطلان التالي منع السند
كما انّ السؤال السابق منع للملازمة وعلى هذا فيكون قول المصـ
ان سلّم اشارة الى منع السند وذلك غير مقبول اصلاً كان مساوياً
له او اخصّ منه بخلاف الاستدلال على بطلانه فانّه مقبول في القسم
الاوّل وامّا قوله فلا يمنع المساواة فهو جواب عن المنع كانّه قيل الوجود
امّا متواطي فيتحد في الجميع ويسقط المنع وامّا مشكّك فتتحد
حقيقته في الكلّ ايضا والّا لزم احد المحذورين وان شئت توجيه
كلامه فاجعل قوله قيل الوجود مشكّك اشارة الى معارضة دالّة
على جواز تجرّد الوجود في الواجب واجعل قوله ان سلّم منعا لبعض مقدّماتها
وقوله فلا يمنع معارضة لها بعد التنزّل عن المنع وفيه بحث اذ معارضة
المعارضة غير نافعة لانّه اذا استدلّ المدّعي على مطلوبه بادلّة كثيرة
والخصم استدلّ على نقيضه بدليل واحد سقط جميع ثلاث الادلّة بهذا

الدّليل

الدّليل ولا يثبت شئ من الطرفين **وايضا فالواقع** المقول **على اشياء**
بالتشكيك لا بدّ وان يكون من عوارضها قد اشتهر بينهم انّ الماهية
وذاتياتها لا يكونان مقولين بالتشكيك على الافراد واقوى ما استدلّوا
به انّه اذا اختلف احدهما في الافراد لم تكن ماهيتها واحدة ولا ذاتياتها
واحدا وهو منقوض بالمعارض وقيل لو تمّ هذا الكفى في اثبات العرض
ولا حاجة الى ما بعده **فالمعروضات ان تماثلت** اى اتحدت بالنوع **او**
تجانست اى اتحدت بالجنس **باعتبار آخر** غير الوجود **لزم المحالان المذكوران**
اى تنافي اللوازم على الاوّل وتركّب الوجود على الثاني **وان تباينت**
كان كلّ واحد منها اى المعروضات وفي بعض النسخ منهما اى الوجودين
مخالفا للآخر بالذات والحقيقة **ومشاركا له في مفهوم هذا العارض**
الذي هو الوجود المطلق **وهو عين المدّعى** قيل هذا منافٍ لما سبق لانّه
استدلّ اوّلاً على المساواة بين الافراد في تمام الحقيقة وابطل كونها
متباينة فيها على تقدير التشكيك وبيّن ههنا المباينة بينها وابطل
التساوي في تمام الحقيقة على ذلك التقدير ايضا فالكلامان متنافيان
قطعا واقول لعلّ مراد المصنّف انا لا نسلّم انّ الوجود مشكّك وان
سلّمنا التشكيك فلا نسلّم انّه عارض بل هو طبيعة نوعيّة وان سلّمنا
انّه عارض بناءً على ما اشتهر فهو مستلزم للمطلوب وهذا الحلّ مبنى
على انّ المراد بقول المصنّف فلا يمنع المساواة في تمام الحقيقة لا يمنع
ان يكون الوجود تمام حقيقة الافراد كما فهمه المحقّق الشريف حيث
قال وامّا مشكّك فيتحد حقيقته في الكلّ وفيه انّ الدّليل يدلّ على
انّ تشكيك الوجود لا يمنع مساواة الوجودات في تمام الحقيقة سواء كان

وجود الاول وهذا الصق بالعبارة لكن المفيد في هذا المقام هو الاول
ولو حملت العبارة على الثاني فمنع المساواة اسهل وههنا بحث لما مرّ
في صدر هذا المبحث انّ النزاع في ان وجود الواجب عين ماهيته
ام زائد عليها ليس في الوجود المشترك اذ لا يقول عاقل انّ الوجود
المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والّا لكانت متعددة متفاوتة
للممكنات بل في وجوده الخاصّ المخالف للماهيّة لسائر الوجودات الخاصّة
المشاركة في عارض هو مفهوم الوجود المطلق وما ذكره يدلّ على انّ
الاول زائد لا الثّاني الوجه الثّاني الواجب مبدأ الممكنات فاذا فرضنا
انّ الواجب هو الوجود المجرّد فالمبدأ لو كان الوجود وحده بلا اعتبار قيد
التجرّد معه لشاركه كلّ وجود فيكون كلّ شيء مبدأً لكلّ شيء وفيه
بحث لانّا لا نسلّم تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الحقيقة وان
كانا متشاركين في مفهوم الوجود المطلق والّا اي وان لم يكن المبدأ
الوجود وحده بل يكون الوجود مع قيد التجرّد لكان السّلب وهو التجرّد
جزء منه اي من هذا الممكنات فيكون معدوما ولانعدام احد جزئيّه
قيل التجرّد العدمي شطر تاثيره لا جزئيّته قلنا فيكون كلّ وجود سببا
ومبدأً للممكنات الّا انّ الاثر تخلّف عنه في وجود الممكن لفقد شرطه
اي التجرّد الممكن حصوله لانّ الموجودات متماثلة فيجوز ان يكون كلّ شيء
مبدأ لكلّ شيء وفيه ما مرّ آنفا الوجه الثّالث ان وجوده معلوم
فيه بحث لان كلامنا في الوجود الخاصّ والمعلوم وجوده المطلق وذاته
غير معلوم هذه مقدّمة الزاميّة فانّها مذهب الحكماء فوجوده غير
ذاته لان غير المعلوم غير المعلوم احتجّ الحكماء على ان وجود الواجب عينه

بان

بان وجوده ليس جزء ماهيته قطعا ولو زاد على الماهيّة لاحتاج الى
معروضه فيكون وجوده ممكنا اذ الاحتياج والامكان متساويان وقال
فاحتاج الى سبب فاعل مقارن قيل هو ذاته او صفة من صفاته وسبيل
الثّاني في الفرع فتعيّن الاوّل واقول يمكن حمل السّبب المقارن على
الذّات فقط كما فعله بعض الشّارحين وعلى الاعمّ من الذّات والصّفة
بلا حاجة الى ما يحمله من التمحّل فان تقدم الذّات بالوجود على الوجود
لازم على تقدير ان يكون الصّفة علّة الوجود بان يقال وجود الذّات
مقدّم على وجود الصّفة ووجود الصّفة مقدّم على وجود الذّات
وعدول المصنّف عن الذّات الى السّبب المقارن قرينة ان مراده الثّاني
وذكر الفرع الذي سيأتي قرينة ان مراده الاوّل لئلا يلزم التكرار
فتقدم ذاته بالوجود على وجوده تقدّما ذاتيّا فان اتحد الوجودان
يلزم تقدّم الشيء على نفسه وان تغايرا يلزم التّسلسل في الوجودات
او احتاج الى سبب مباين فيكون ما فرض وجوبه ممكنا اعترض عليه
بان كون وجود الواجب على تقدير الزّيادة ممكنا محتاجا الى علّة مبني
على ان وجوده موجود خارجي وهو ممنوع ويجاب بان ليس المراد انّه
يحتاج الى علّة توجده بل المراد انّه على تقدير زيادته وقيامه بالماهيّة
صفة لها فاتّصاف الماهيّة به لا بدّ له من علّة هي امّا الماهيّة او غيرها
وقيل عليه انّ المحوج الى العلّة هو الامكان فاتّصاف شيء بامر اذا كان
ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتّصف بذلك الامر وان لا يتّصف
به لم يكن بدّ هناك من علّة تجعل ذلك الشيء متّصفا بهذا الامر وامّا
اذا لم يكن اتّصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى

علّة اذ شان العلّة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم
يكن هناك طرفان متساويان فاى حاجة الى العلّة فاى حاجة الى
العلّة وترجيحها وما يقال من ان الواجب يقتضى ذاته وجوده فمعناه
ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتّصف بالوجود لا ان هناك اقتضاءً
وتأثيرا واجيب بانّ العلّة الفاعلة المقارنة اى ذاته تعالى لا يجب تقدمها
بالوجود حتّى يلزم تقدم الشئ على نفسه او التّسلسل فان ماهية
الممكنات علّة قابلة لوجوداتها ايضا اجزاء الماهية علّة لقوامها
مع ان تقدمها اى تقدم ماهية الممكنات على وجوداتها وتقدم اجزاء
الماهية على الماهية ليس بالوجود اما الاول فلما ذكرتم بعينه من
لزوم تقدم الشئ على نفسه او التّسلسل واما الثّاني فلانّا اذا لاحظنا
الماهية من حيث هى بلا اعتبار وجود او عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها
عليها فلو كان تقدم اجزائها عليها بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزم
اصلا وههنا بحث لان المفيد للوجود وهو العلّة الفاعلية لا بدّ
وان يلحظ العقل له وجودا اولا حتّى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود
وذلك لان مرتبة الايجاد متاخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان
ما لا يوجد في نفسه لم يتصوّر منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره
او ايجاد نفسه وحينئذ لا يجوز ان يكون الماهية الواجب من حيث هى
مقتضية لوجودها واما المستفيد للوجود وهو العلّة القابلة فلا بدّ
وان يلاحظ العقل له الخلو عن الوجود حتّى يمكنه ان يلاحظ له استفادة
الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال لتحصيله فلا يجوز ان
يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة واما المقوم

للماهية

للماهية فيجب ان يقطع فيه النّظر عن وجوده وعدمه فان تقويمه
للماهية انما هو بالنظر الى ذاتيهما بلا اعتبار وجود وعدم والّا
امتنع الجزم بالتّقويم مع التردّد فى الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه
عليها بحسب الذّات دون الوجود فرع على كون الوجود عارضا للماهيّة
اتّصاف الشئ بالوجود ليس لاجل صفة ثبوتيّة قائمة به اى بذلك
الشّئ بخلاف غيره من الصّفات فان اتّصاف الشّئ به قد يكون لاجل صفة
قائمة بذلك الشّئ كاتّصاف الانسان بالضّحك لاجل التّعجب فان قيام
الصفة الثّبوتيّة به فرع ومتوقّف على كونه موجودا فلو تعلل كونه
موجودًا اى لو كان كونه موجودًا معلّلا به اى بقيام الصّفات الثّبوتيّة
به لزم الدّور هذه هى الكلمات الدّايرة على السنة القوم فى هذا المقام
وقال الفاضل التفتازاني فى شرح المقاصد قد اشتهر فيما بين جميع من المتفلسفة
والمتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وحين اورد عليهم انّ
الوجود المطلق مفهوم كلّى لا تحقّق له فى الخارج وله افراد كثيرة لا انتهاء لها
والواجب موجود واحد لا تكثر فيه اجابوا بانه واحد شخصى موجود بوجود
نفسه وانّما التّكثير فى الموجودات بواسطه الاضافات لا بواسطة تكثير
وجودها فانّه اذا نسب الى الانسان حصل موجود والى الفرس فموجود اخر
وهكذا وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجودًا انّه وجود ومعنى قولنا
الانسان والفرس وغيره موجود انّه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب
وهذا احتراز عن شناعة التصريح بانّ الواجب ليس بموجود وان كل
وجود حتّى وجود القاذورات واجب تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا
والّا فتكثر الوجود المطلق مفهومًا كليًّا لا تحقّق له الا فى الذّهن ضرورى

مطلب في تحقيق كلام الشريف في بحث الوجود

وقال المحقق الشريف قدس سره في حواشي شرح التجريد ههنا مقالة
اخرى لا يدركها الا اولوا البصائر والالباب الذين خصوا بالحكمة البالغة وفصل
الخطاب فلنفصلها ههنا بقدر ما تفي به قوة التقرير وتحيط به دائرة
التحرير فنقول والله الموفق كل مفهوم مغاير للوجود مثلا ما لم ينضم
اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا
وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا
فكل مفهوم مغاير للوجود في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره
الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن
اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير
للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة
للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين
الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما وجب ان يكون
الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر زائد على
ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود
مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه
امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون
الواجب هو الوجود المطلق المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى
هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا لها
نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسب على وجوه
مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على ماهيتها فالموجود كلي وان
الوجود جزئيا حقيقيا هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا

قال

قال ولا يعلمه الا الراسخون في العلم فان قلت الذي يتبادر الى الذهن
من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة فكيف يكون جزئيا حقيقيا وايضا
المفهوم من لفظ الوجود ما قام به الوجود كما اشتهر في كلامهم فكيف
يفسر بمعنى لا يفهمه احد قلت الجواب عن الاول ان الكلام في حقيقة
الوجود لا فيما يتبادر الى الاذهان من مدلول فانه يجوز ان يكون مفهوما
كليا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك
في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وعن الثاني ان الممنوع
هو البرهان وما يؤدي اليه الاشتهار في السنة الاقوام بتمويه الاوهام
نعم يتجه على المقدمة القائلة كل ما هو محتاج في كونه موجودا الى
غيره هو موجده ممكن قطعا لا المحتاج في كونه موجودا الى غيره فهو
ممكن منع لطيف وهو ان المحتاج في كونه موجودا الى غير هو موجده
ممكن قطعا لا المحتاج في كونه موجودا الى غير هو وجوده ويندفع بنظر
دقيق وهو انه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك
من غيره وصار معلولا له موقوفا في ذلك عليه وكل ما هو كذلك
فهو ممكن سواء ذلك الغير الموقوف عليه وجوده او موجده ومما
يؤيد كون الوجود عين الواجب ان الوجود في حد ذاته ينافي العدم وهو
ابعد المفهومات عن قبول العدم لان ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم
لذاته بل بواسطة الوجود ولا شك ان الواجب هو الذي ينافي العدم
لذاته لا ما ينافيه بواسطة غيره فان قلت ماذا تقول فيمن يرى
ان الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزي والانقسام قد انبسط
على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها

وعينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية ويمثل ذلك
بالبحر وظهوره في صور الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة
البحر قلت هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات
الكشفية دون المناظرات العقلية وكل ميسر لما خلق له انتهى كلامه
ولعل قدماء الحكماء ذهبوا الى ما حققه ولهذا قالوا الواجب الوجود
البحت والوجود بشرط لا اى الوجود الصرف الذى لا تقيد فيه
اصلا وقالوا الوجود خير محض ولا جنس له ولا فصل له ولا يعقل
له ضد ولا مثل ويمكن ايضا حمل كلام الاشعري وهو ان وجود كل شئ
عينه على مذهب ارباب المشاهدات فعليك بالتأمل والمجاهدة حتى
يأتيك اليقين وينكشف الحق المبين قال بعض الفضلاء لو تم
ما ذكروه فدل على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب
مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل
مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كانت ذات الواجب
غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره هذا خلف فيلزم ان
يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى لان التجرد
عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما
خارجين عن مفهومه لزم كون نفس الباري ذات العدم والا لزم تركبه
مع لزوم كونه معدوما على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا بان
ذات الباري تجرد خاص نسبته الى التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص
الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كون
ذات الباري عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا

معروضا

معروضا للتجرد المطلق فلا مخلص من لزوم كون ذات الباري عين كل
من الوجود والتجرد المستلزم لكون التجرد مع انهما متباينان لا يمكن
حمل احدهما على الآخر مواطاة بمثل هذا تبين لزوم كون ذات الواجب
عين الوجوب وعين الاتحاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات فان نوقش
بان المحال هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده
او اتحاده او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحال
قلنا لا يمكن ان يحتاج في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا
يكفينا في النقض ولزوم الخلف انتهى كلامه واقول يمكن الجواب بان
اللازم كون ذات الباري عين حقيقة الوجود عين حقيقة التجرد وهذا مستلزم
لكون حقيقة الوجود عين حقيقة التجرد وانما المتباينان اللذان
لا يمكن حمل احدهما على الآخر مدلول لفظ الوجود ومدلول لفظ التجرد
فان قلت اذا كان الواجب عين حقيقة الوجود وعين حقيقة التجرد
لزم تصادق المدلولين فان الصادقين على امر يصدق احدهما على الآخر
قلت لا نسلم ان المدلولين يصدقان على الواجب مواطاة بل هما عارضان
له في العقل صادقان عليه اشتقاقا وان اختلج في وهمك انه كيف يكون
الشئ الواحد عين حقيقة الوجود وعين حقيقة التجرد فارجع الى
ما ذكره المحقق الشريف في الهيات شرح المواقف وهو ان معنى قولهم صفات
الباري عين ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا
ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى
صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف
الاشياء ظهورها عليه على صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة

عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في
القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زايدة عليها كما في
ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات
والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه
اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها من الذات وحدها
ولعلك تقول هذا في الصفات العينية دون الاعتبارات العقلية
فاقول انهم لا يفرقون هٰهنا بين الصفات الموجودة في الخارج والموجود
في نفس الامر ولذا صرحوا بان وجوب الوجود والتعين عين ذاته ومما
يفيد استماعه في هذا المقام ما ذكره المحقق الشريف من ان مراتب الموجودات
في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلاث لا مزيد عليها ادناها الموجود
بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته
وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده وامكن
في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور
انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات
الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اي الذي
يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل منه انفكاك الوجود
عنه فهذا الموجود له ذات ووجود مغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه
بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال
والتصور ممكن وهذه في حال الواجب الوجود لكن على مذهب جمهور
المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده
عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود مغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك

الوجود

الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولا يخفى على ذي
مسكة على ان لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة
التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة
وان اردت مزيد توضيح لما صورناه في المراتب الثلث في الموجودية فاستوضح
الحال مما نورده في هذا المثال وهو ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث
ايضا الاولى المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض
الذي استضاء لمقابلة الشمس فههنا مضيء وضوء يغايره وشيء ثالث
افاد الضوء الثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره الذي يقتضي ذاته
ضوء اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرضنا اقتضاءه
لضوئه فهذا المضيء له ذات وضوء يغاير ذاته الثالثة المضيء بالذات
بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه يضيء بذاته لا بضوء زائد على
ذاته فهذا اعلا واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف
يوصف الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما يتبادر الى الاوهام
ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة وقد وضع
له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء
بذاته لم نرد به انه قام به ضوء آخر مضيئا بذلك الضوء بل اردنا
به انه ما كان حاصلا لكل واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء هو غيره
اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب
ذاته لا بامر زايد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته
ظهورا لا خفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابليته للظهور واذا
انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة فقس عليها حالها

المبحث الرابع في ان المعدوم الممكن والممتنع ليس بثابت

فى الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما يشهد به بداهة العقل ان
الواجب الوجود تعالى يجب ان يكون فى اعلا مراتب الموجودية المبحث الرابع فى ان
المعدوم الممكن والممتنع ليس ثابتا اى ليس بمتحقق فى الخارج منفكا عن
صفة الوجود خلافا لاكثر المعتزلة فى بعض من افراد المعدوم الممكن كما سياتى
لان المعدوم اى المطلق الصادق على المنفى اذ لو اريد المعدوم الممكن فهو
والمنفى متباينان قطعا ان كان مساويا للمنفى او اخص منه مطلقا كل
منفى يكون منفيا اى صدق كل معدوم منفى وكل منفى ليس بثابت بالاتفاق
فالمعدوم اى كل معدوم ليس بثابت فالمعدوم ليس بثابت وهو المطلوب
وان كان اعم منه مطلقا من وجه وتخصيص بعض الشارحين بالاول
مخل بالحصر لم يكن جميع افراده نفيا صرفا فى حد ذاتها والا لما بقى فرق
بين العام اى المعدوم المطلق والخاص اى المنفى فكان ثابتا اى صدق
كل معدوم ثابت وفيه بحث اذ اللازم ههنا ثبوت بعض افراد المعدوم
لا كلها وهو اى المعدوم لكونه اعم مطلقا او من وجه مقول على جميع افراد
المنفى او على بعضه فنقول كل منفى او بعضه معدوم وكل معدوم ثابت
فالمنفى اى كله او بعضه ثابت هذا خلف بالاتفاق احتجت المعتزلة
على ان المعدوم الممكن ثابت اولا بان المعدوم الممكن متميز عن غيره لكونه
معلوما مرادا او مقدورا بعضه دون بعض ولولا التميز لما صح اتصاف
بعضه بالمعلومية او بالمقدورية دون بعض وكل متميز ثابت لان التميز
لا بد له من هوية يشار اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته
فى نفسه وقيل لان التميز صفة ثبوتية تقتضى ثبوت الموصوف
ونوقش بانه يلغو فى اثبات التميز للمعدوم بل يكفى ان يقال المعدوم معلوم

والمعلومية

والمعلومية ثابتة للمعلوم وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف
وكذا المرادية وغيرها فالمعدوم الممكن ثابت وثانيا بان الامتناع
نفى محض لانه صفة الممتنع المنفى ونفى الموصوف يستلزم نفى الصفة
فالامكان الذى هو نقيض الامتناع ثابت فى الخارج لان احد النقيضين
اذا كان غير ثابت يجب ان يكون الاخر ثابتا وفيه بحث لان نقيض الامتناع
سلبه وهو اعم من الامكان فالمعدوم الموصوف به اى بالامكان ثابت فى الخارج
لان ثبوت الصفة يستدعى ثبوت الموصوف واجيب بان الدليل الاول
منقوض اجمالا بالممتنعات كشريك البارى والخياليات كجبل من ياقوت والمركبات
ونفس الوجود فانها متميزة لكونها معلومة مع ان المعتزلة لا يقولون
بثبوتها والجواب بالحل ان اريد بتميز المعدوم ما تميزها فى الخارج فالصغرى
ممنوعة وما ذكر فى اثباتها انما يدل على التميز الذهنى وان اريد تميزها
فى الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة واجيب عن الدليل الثانى
بان الامكان والامتناع من الامور العقلية لا الخارجية على ما سنبينه
فلا يلزم من ارتفاع الامتناع ثبوت الامكان فى الخارج وقيل لا يلزم
من اتصاف شئ بالامكان ثبوت ذلك الشئ فى الخارج والاول اولى لان
ذكر الامتناع على الثانى لغو المبحث الخامس فى الحال اتفق الجمهور
على نفيه فان البديهة تشهد بحصر المعلوم فى الموجود والمعدوم ولعل
المثبتين خصوا الموجود فالنزاع لفظى وقال به اى بثبوته القاضى
ابو بكر الباقلانى منا وابو هاشم من المعتزلة فانه اول من قال بالحال
وامام الحرمين اولا ورجع عنه ثانيا واحتجوا اى مثبتو الحال على
ذلك اولا بان الوجود وصف مشترك كما مر ليس بموجود والا لساوى

المبحث الخامس فى الحال

غيره من الموجودات فى الوجود وتميز بماهيته ومابه الاشتراك غير
مابه التميز فيزيد وجوده اى وجود الوجود على ماهيته وينتقل
الكلام الى وجود الوجود وهلم جرا ويلزم التسلسل فى الوجودات ولا
بمعدوم لانه اى الوجود لا يتصف بمنافيه الذى هو المعدوم
وانما لم يقل بنقيضه لان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا
للوجود بل اخص منه فالوجود صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود
وثانيا بان السواد مثلا يشارك البياض فى اللونية اى الجنس
اشتراكا معنويا ويخالفه فى السوادية اى كفصل المميز للسواد
عن البياض فان وجدا اى اللونية والسوادية كان احدهما قائما
بالآخر والا لاستغنى كل منهما عن الآخر فلا يلتئم منهما حقيقة
واحدة بالضرورة لا يقال الهيئة الاجتماعية وهى الجزء الصورى
قائمة بهما وذلك كاف فى القيام الحقيقة الواحدة منهما لانا
ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها
موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها
معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم واذا كان الامر كذلك لزم
قيام العرض بالعرض لان كلا من السوادية واللونية عرض والا لتقوم
العرض بالجوهر وهو محال لما سنذكره فى الفصل الاول من الباب
الثانى وان عدما او عدم احدهما لزم تركب السواد الموجود عن المعدوم
وهو ظاهر الامتناع فكل من اللونية والسوادية صفة غير موجود
ولا معدومة قائمة بالسواد والجواب عن الدليل الاول ان الوجود
موجود ووجوده ذاته اى هو موجود بذاته لا بوجود آخر ينضم اليه كما

ان الضوء

ان الضوء يضئ بذاته لا بضوء آخر وتميزه اى تميز الوجود عن سائر
الموجودات ليس بماهيته بل بقيد سلبى هو ان وجود الوجود ليس عارضا
له ووجودات سائر الموجودات عارضة لها فلا تسلسل فى الوجودات
والحق ان يقال الوجود معدوم كما ذهب اليه الحكماء ولا استحالة فى
اتصاف الشئ بما ينافيه اشتقاقا وقيد الاشتقاق انما هو بالنظر
الى القضايا المتعارفة فانها اذا اخذت طبيعة فيمكن اتصاف الشئ
بمنافيه مواطاة كما يقال الجزئى كلى والجواب عن الدليل الثانى بان اللونية
والسوادية موجودتان ولا يقوم احدهما بالاخرى بل هما قائمتان بالجسم
الا ان قيام احدهما بالجسم موقوف على قيام الاخرى به والحاصل ان افتقار
احديهما الى الاخرى غير منحصر فى قيامها بها او نقول هما موجودتان
واحديهما قائمة بالجسم والاخرى بها اى بالتى قامت بالجسم والامتناع
اى امتناع قيام العرض بالعرض ممنوع فان السرعة عرض قايم بالحركة
او نقول التركيب من اللونية والسوادية فى العقل لا فى الخارج
فهما جزآن ذهنيان للسواد لا تحقق لهما فى الخارج حتى يلزم قيام العرض
بالعرض وايضا فلا نسلم انهما لو عدمتا او عدمت احديهما لزم تركب
الموجود من المعدوم وانما يلزم ذلك لو كانا جزءين فى الخارج وفيه نظر
لان التركيب العقلى يستلزم التركب الخارجى والا لكان حكم العقل
بالتركيب فيما لا تركيب فيه جهلا وايضا يلزم ان يكون لشئ واحد
صورتان مطابقتان له وهو ممتنع بالضرورة واذا كان السواد مركبا
فى الخارج يلزم ما ذكر من المحذور والجواب عن الاول ان حكم العقل
بالتركيب الخارجى فيما لا تركيب فيه فى الخارج ولعله توهم ان التركيب

الفصل الثالث في الماهية

العقلي هو حكم العقل بالتركيب الخارجي والجواب عن الثاني ما ذكره من الامتناع
انما هو في الصورة الحسية واما في الصورة العقلية فلا فان لزيد
وحده صورة عقلية وله مع بني نوعه صورة عقلية اخرى وله مع
بني جنسه صورة عقلية اخرى **الفصل الثالث في الماهية** اي ما يجاب
به اذا سئل عن الشيء بما هو وهي منسوبة الى ما هو وترادف الحقيقة
والذات وكثيرا ما يخص الاخيران بالماهية الموجودة في الخارج وقد يراد
بالذات الفرد والحقيقة الشخصية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى
الوجود الخارجي **وفيه مباحث** ثلاثة **الاول ان لكل شيء حقيقة هو**
بها هو وهي مغايرة لما عداها من العوارض يعني انها ليست نفس الحقيقة
ولا داخلة فيها ولا حاجة الى ذكر هذا الكلام **فالانسانية مثلا من حيث**
هي انسانية مع قطع النظر عن غيرها فان قيد الحيثية يكون على المشهور
لبيان الاطلاق او التقييد او التعليل **لا واحدة ولا كثيرة** ولا موجودة
ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة اي ليس احد
المتقابلين نفسها ولا داخلا فيها **وان لم تخل** الانسانية المطلقة **عن**
احدهما من حيث العروض **وتسمى** الماهية المعتبرة من حيث هي بلا التفات
الى ان يقارنها شيء اولا **المطلق والماهية بلا شرط فان اخذت** الماهية
مع المشخصات اي العوارض المشخصة **واللواحق** الطارية بعد التشخص **سمي**
المأخوذ معها **مخلوطا والماهية بشرط شيء وهو موجود في الخارج** اذ لا شبهة
في وجود الشخص وهو عبارة عن الماهية الكلية والتشخص وفيه بحث
لانا لا نسلم ان الشخص مركب عنهما في الخارج بل في العقل **وكذا الاول**
اي المطلق موجود في الخارج **لكونه جزء منه** اي من المخلوط الذي هو الماهية

مع

مع التشخص وجزء الموجود موجود وفيه ما مر انفا من انه جزء عقلي لا خارجي
وقد يقال المراد من قال بوجود المطلق في الخارج ان ما صدق عليه اي
الشخص موجود فيه واقول لا يبعد ان يراد بالموجود الخارجي ههنا
الموجود في نفس الامر فانهم يطلقون الاول لاخص من الثاني ويستعملونه
مرادفا له فان قلت ما معنى الخارج ونفس الامر قلت قد عرفت ان الوجود
قسمان وجود اصيل يترتب عليه الاثار وتظهر منه الاحكام ووجود ظلي
لا يكون كذلك والوجود الظلي لا يتصور الا في القوى الدراكة ولذلك
سمي وجودا ذهنيا فالوجود الاصيل لا يكون الا خارجا عن القوى الدراكة
فالخارج يقابل الذهن واما نفس الامر فمعناها نفس الشيء في حد ذاته
والمراد بالامر الشيء نفسه فاذا قلنا مثلا الشيء موجود في نفس الامر
كان معناه انه موجود في حد ذاته ومعنى كونه موجودا في حد ذاته ان
وجوده ذلك ليس باعتبار الغير وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن
كل اعتبار وفرض كان هو موجودا وذلك الوجود اما وجودا اصيلا
او وجود ظلي فنفس الامر يتناول الخارج والذهن لكنها اعم من الخارج
مطلقا اذ كل ما هو في الخارج فهو في نفس الامر قطعا واعم من الذهن من
وجه اذ ليس ما هو في الذهن يكون في نفس الامر فانه اذا اعتقد كون
الخمسة زوجا كان كاذبا غير مطابق لنفس الامر مع ثبوته في الذهن واما
ما قاله المحقق الطوسي من ان نفس الامر هو العقل الفعال فكل حكم
مطابق لما فيه فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب ورده المحقق
الشريف بان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا بوجه بعيد
جدا وهو ان الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات وايضا

يتعذّر حينئذ وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعّال بالصدق
والمطابقة لنفس الامر والجواب ان صدق هذه الاحكام لا يكون
لكونها مطابقة لما في نفس الامر بل لكونها عينه وقال شارح المقاصد
القول بان نفس الامر هو العقل الفعّال باطل قطعاً لان كل احد
من العقلاء يعرف ان الواحد نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع
انه لم يتصوّر العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام
صور الكائنات بل مع انه ينكر ثبوته ويعتقد انتفاءه كما هو رأي المتكلمين
وفيه بحث لان مثل هذا واقع في قولنا والاشارة الى النفس الناطقة
واذا اخذت الماهية بشرط العراء والخلو عنها اى العوارض سمّي المأخوذ
مجرّدا والماهية لا بشرط وذلك المجرّد انّما يكون في العقل لان كلّ موجود
في الخارج مقرون بالعوارض المشخّصة ولان الوجود ايضا من اللواحق
وان كان كونه اى وجود المجرّد فيه اى العقل من اللواحق العارضة
له في العقل وهذا يقتضي الحكم باستحالة وجوده مطلقا الا ان
المراد بتجريده تجريده عن اللواحق الخارجيّة لا عن مطلق اللواحق
وقد يقال لا حاجة الى القيد اذ الذهن يمكنه تصوّر كلّ شيء حتّى
عدم نفسه فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية مجرّدة عن جميع اللواحق
الذهنيّة والخارجيّة بان يعتبرها معرّاة عنها ويلاحظها كذلك
وان كانت بحسب نفس الامر متّصفة ببعضها الا يرى انّه يمكن الحكم على المجرّدة
مطلقا باستحالة وجودها في الخارج ولا حكم على شيء الّا بعد تصوّره
ويعرف من هذا ما قيل من انّ المعدوم مطلقا اى خارجا وذهنا قد يتصوّر
فيعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده

في

في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فلذلك اذا تصوّرت
المجرّدة مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجرّدة ومقابلة للمخلوطة
من حيث وجودها في الذهن قسما من المخلوطة ومحكوما عليها واقول الحقّ
انّه ان فسّرت الماهية بشرط لا بالمجرّدة عن جميع الخارجيّة والذهنيّة
في نفس الامر فهي غير موجودة اصلا لا في الخارج ولا في الذهن وان
فسّرت بالمجرّدة عن اللواحق الخارجيّة دون الذهنيّة في نفس الامر كما
ذهب اليه المصنّف فهي موجودة في الذهن لا في الخارج وان فسّرت
بما اعتبرها العقل مجرّدة عن جميع اللواحق وان لم يكن مطابقا للواقع
فهي مجرّدة في الذهن بل في الخارج ايضا اذ لا حجر للعقل من فرض المقرون
بالعوارض والمشخّصات الخارجيّة مجرّدا واعلم انّهم يطلقون كلّا من
الماهيّة بشرط ولا بشرط بمعنى آخر ويقولون للاجزاء المحمولة اعتبارات
ثلثة فانّ الحيوان مثلا قد يؤخذ تارة بشرط شيء فيكون عين من انواعه
وتارة بشرط لا شيء جزء له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس
معنى اخذه ههنا بشرط شيء ان يؤخذ بشرط اى شيء كان كالضّاحك والكاتب
مثلا بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه ويحصّله وبيان انّ الحيوان
ماهيّته مبهمة لا تتعيّن ولا تتحصّل بفصل ينضمّ اليه فيحصّله ويكمله
ويعيّنه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انّه متحصّل ومتعيّن
فاذا اخذ من حيث دخل فيه ما يحصّله ويعيّنه قيل هو مأخوذ بشرط شيء
ولذلك يقال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط النّاطق
عين الانسان وبشرط الصّاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه ههنا
بشرط لا شيء انّه يكون مجرّدا عن كلّ شيء بل معناه ان يؤخذ من حيث انّه

انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار
يكون كلّ واحد منهما جزءاً له وجزء الشئ من حيث هو جزء له لايكون
محمولاً عليه مواطاة اذ لايصحّ ان يقال هذا الكلّ هو هذا الجزء فلذلك
قيل الحيوان بشرط لاشئ ومادة لما تركب منه وغير محمول عليه فلابد
فى هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شئ معه ففى الاول اعنى اخذه
بشرط شئ لايؤخذ ذلك الشئ معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت
وفى الثانى اخذه بشرط لاشئ يؤخذ معه ذلك الشئ منه من هو
زائد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لابشرط شئ فهو ان يعتبر
من حيث هو غير ان يتعرّض لشئ آخر اى لايؤخذ معه شئ الا من حيث
هو داخل فيه ولا من حيث انّه خارج عنه منضم اليه فيكون صالحا
لكلّ واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته
فالمجرّد المخلوط يتباينان تباين اخصّين تحت اعمّ مطلق وهو المطلق
فانّ المجرّد هو المطلق بشرط العوارض عن العوارض والمخلوط هو
المطلق بشرط ان يكون معها فليس ما ذكره المصنّف تقسيما للماهية
بل بيان اعتباراتها بالقياس الى عوارضها وبه اى بما ذكرنا من انّ
المجرّد لاوجود له فى الخارج وانّ الجزء المشترك بين المخلوطات هو
المطلق لا المجرّد ظهر ضعف ما زعم افلاطون وهو ان لكلّ نوع من الانواع
الموجودة شخصاً اى امراً متشخّصاً ازليّاً ابديّاً ويسمّى بالمثل الافلاطونية
مجرّداً عن العوارض فى حدّ ذاته خارجيّا اى موجود فى الخارج لانّ الجزء
المشترك بين المخلوطات الخارجيّة فلو كان معروضا الشئ فى حدّ ذاته
لم يقترن بما يقابله ولو لم يوجد فى الخارج لم يكن مشتركا بين المخلوطات

مطلب فى المثل الافلاطونية

الخارجية

الخارجيّة وقد يقال المراد بالشّخص هو المعيّن عند العقل وبالمجرّد هو
المطلق فلا ضعف وقال الفارابى فى الجمع بين راى افلاطون وارسطو
ان كلام افلاطون اشارة الى انّ الموجودات هى صور فى علم الله باقية لا تتغيّر
ولا تتبدل وقال العلامة الشّيرازى قدّس سرّه فى شرح حكمة الاشراق
عند تعداد المغالطات ان افلاطون ذهب ان لكلّ نوع من الانواع
الجزئيّة فى عالم الحسّ مثالا فى عالم العقل هو صورة بسيطة نوريّة
قائمة بذاتها لا فى اين فى التّحقيق الحقايق لانّها كالارواح للصور
النّوعيّة الجسميّة وهذه كاصنام لها اى ظلال ورسح منها للطافة
تلك وكثافة هذه فتلك الصّور النّوريّة هى المسمّاة بالمثل وانّما سمّيت
بها نظرا الى ان من شان المثال ان يكون اخفى من الممثل وهى اخفى
من الصّور الهيولانية بالنّسبة الينا ولو نظر ان من شان المثال
ان يكون اضعف من الممثّل كانواع الجوهريّة فى الذّهن فانّها اضعف
من تلك الانواع لقيام الانواع بذواتها وامثلتها بالذّهن كانت الصّور
النّوعيّة المنطبعة امثله للصّور النّوريّة كما انّ الصّور الذّهنيّة
امثله للصّور المنطبعة وكان هذا اولى لان هذا بالنّسبة الى ما فى نفس
الامر وذلك بالنّسبة الينا ولكن لا نزاع فى التّسميات ولا مشاحة فى
الاصطلاحات ورايت فى الاشراق وشرحه فى قاعدة الامكان الاشرف
ان حكماء الفرس كلّهم متّفقون على هذا اى على ان لكلّ نوع من الافلاك
والكواكب والبسايط العنصريّة ومركّباتها ربّاً فى عالم النّور وهو عقل
مجرّد مدبّر لذلك النّوع والى هذا اشار نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم
ان لكلّ شئ ملكاً حتّى قال ان لكلّ قطرة من المطر ينزل معها ملك

والحزم حكما الفرس بوجود الاصنام سمّوا كثيرا منها حتى انّ الماء كان عندهم
له صاحب صنم من الملكوت وسمّوه خرداد وما للاشجار سمّوه مرداد وما
للنّار سمّوه اردبهشت وهو العقل المدبّر لنوع النّار الحافظ له المدبّر
ايّاها الحادث للذهن والسّمع اليها ومعنى قولهم انّ في عالم العقل مثالا انسانا
اى نورا قاهرا فيها اختلاف اشعّة متناسب يكون ظلّه في الاعيان صورة
الانسان وهو كلّى لا بمعنى انّه محمول على كثيرين لاستحالته بل بمعنى انّه
متساوى نسبة الفيض على هذه الاعداد وكانّه الكلّ وهو الاصل وليس
هذا الكلّى ما نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشّركة فانّهم معترفون بانّ
له ذاتا مختصّة وهو عالم بذاته فكيف يكون معنى عامّا واعلم انّ المثل
الافلاطونيّة غير المثل المعلّقة الّتى يسمونها عالم الاشباح المجرّدة

مطلب في المثل المعلّقة التي يسمونها عالم الاشباح المجرّدة والاقليم الثامن

والاقليم الثّامن بانّها لا تكون من الجوهر المجرّدة بل هى واسطة بين المحسوس
والمعقول ولا تختصّ بانواع الاجسام بل لكلّ شخص من الجواهر والاعراض
صرّح بذلك فقال والصّور المعلّقة ليست مثل افلاطون لانّ مثل افلاطون
نوريّة اى من العقل وهذه مثل معلّقة من عالم الاشباح المجرّدة منها
ظلمانيّة ومنها مستنيرة وذكر انّ لكلّ نوع من الفلكيات والعنصريّات
الّتى هى في عالم المثل ايضا ربّ نوع من عالم العقول وتوضيح المرام
وتفصيل الكلام انّ بعض المتألهين من الحكماء ذهبوا الى انّ بين عالمى العقول
والمحسوس واسطة تسمّى عالم المثل ليس في تجرّد المجرّدات ولا في مخالطة
المادّيات وفيه لكلّ شيء موجود من المجرّدات والاجسام والاعراض حتّى الحركات
والسّكنات والاوضاع والهيئات والطّعوم والرّوايح مثال قائم بذاته معلّق
لا في مادّة ومحلّ فيظهر للحسّ بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو

ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المرآة
او الخيال او زالت المقابلة او التخيّل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير
متناه يحذو حذو العالم الحسّى في دوام حركة افلاكه المثاليّة وقبول
عناصره ومركّباته آثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلى وهذا ما قال
الاقدمون انّ في الوجود عالما مقداريّا غير العالم الحسّى لا تتناهى عجايبه
ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرسا وهما مدينتان
عظيمتان لكلّ منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلايق ومن هذا العالم يكون
الملائكة والجنّ والشّياطين والغيلان وبه تظهر المجرّدات في صور مختلفة
بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد الفاعل
والقابل وعليه بنوا امر المعاد الجسمانى فانّ البدن المثالى الّذى يتصرّف
فيه النفس حكمه حكم البدن الحسّى في انّ له جميع الحواسّ الظّاهرة والباطنة
فيلتذّ ويتالّم باللذات والالام الجسمانيّة وايضا من الصّور المعلّقة
نورانيّة فيها نعيم السّعداء وظلمانيّة فيها عذاب الاشقياء وكذا امر
المناميات وكثير من الادراكات فانّ جميع ما يرى في المنام او يتخيّل في اليقظة
بل يشاهد في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصّور المقداريّة
الّتى لا تحقّق لها في عالم الحسّ من عالم المثل وكذا كثير من الغرايب وخوارق
العادات كما يحكى عن بعض الاولياء مع اقامته ببلدته كان من حاضرى
المسجد الحرام ايّام الحجّ وانّه ظهر من بعض جدران البيت او خرج من بيت مسدود
الابواب والكوات وانّه احضر بعض الاشخاص او الثمار او غير ذلك من
مسافة بعيدة في زمان قريب الى غير ذلك المبحث الثّانى في اقسامها الماهية
امّا ان تكون بسيطة لا جزء لها اصلا او مركّبة من الاجزاء والمركّبة

اما ان تكون **خارجية اى ملتئمة عن اجزاء متميزة** بحسب الوجود في
الخارج وذلك قد يكون في الجوهر **كالانسان المركب من الروح والبدن**
قيل هذا التمثيل على تقدير ان لا يكون الروح مجردا لانه لم يتصور
تركيب حقيقي بين المجرد والمادى ففسر بعضهم الروح بالصورة النوعية
الحالة في مادة البدن الحافظة له واقول لعله قسم ههنا الماهية
على الاطلاق اعم من الحقيقية والاعتبارية **وقد تكون في العرض**
كالمثلث المركب عن الخطوط الثلثة والسطح المحاط بها فيه ان المثلث
هو السطح وليست الخطوط اجزاها الخارجية ولعل هذا مذهب
القائلين بالجزء الذى لا يتجزى **او تكون الماهية المركبة عقلية**
لا تتميز اجزائها بحسب الوجود **في الخارج** ولذا امكن حمل بعضها على بعض
وعلى المركب بالمواطاة بل وجود كل من الاجزاء ووجود المركب في الخارج
واحد بمعنى انه لا يكون في الخارج الا امر واحد ينتزع عنه العقل باعتبارات
مختلفة امورا متعددة فان قيل تغاير الوجود في الخارج لو اقتضى امتناع
الحمل بالمواطاة لكان التغاير في الذهن ايضا مقتضيا لذلك الامتناع
فان احد المتغايرين في الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الاخر فلا يكون
الجنس متميزا عن الفصل في الوجود الذهني ايضا قلنا معنى الحمل في الاجزاء
المحمولة ان المتغايرين في الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الاخر فلا
يكون الجنس متميزا عن الفصل في الوجود الذهني ايضا قلنا معنى الحمل
في الاجزاء المحمولة ان المتغايرين في الذهن متحدان في الوجود الخارجي
حقيقة او توهما وهذا المعنى لا يتصور الا مع التمايز والتغاير في الوجود
الذهني والاتحاد في الوجود الخارجي والتركيب العقلي ايضا قد يكون

في

في الجوهر **كالمفارقات** اى المجردات عن المادة كالعقول والنفوس **ان جعلنا الجوهر**
جنسا لها ولسائر الجواهر اذ لا بد حينئذ من فصل مميز فيحصل التركيب
وقد يكون في العرض مثل **السواد المركب من اللونية والسوادية** على
ما مر والانسب في التقسيم ما ذكره صاحب المواقف وهو ان الماهية اما
بسيطة واما مركبة وكلاهما يعتبر بالقياس الى العقل تارة وبالقياس
الى الخارج اخرى فالاقسام اربعة **والاجزاء** مطلقا اعم من الذهنية
والخارجية فان المتداخلة على الذهنية والبواقي هي الخارجية **اما**
ان تكون متداخلة بان بعضها اعم من بعض كالاجناس **والفصول**
او متباينة بان لم يصدق بعضها على بعض وجعل صاحب المواقف المتداخلة
ما يصدق بعضها على بعض سواء كانت متساوية والمشهور ما ذكرناه
ولذا قال شارح المواقف الاظهر ان تقسيم الاجزاء الى متصادقة
او متباينة ثم تقسيم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية واقول
تساوي الاجزاء بالنظر الى الماهية الاعتبارية او بالنظر الى ما ذهب
اليه بعضهم من جواز تركب الماهية من امرين متساويين ومن منع
هذا الجواز كما هو مذهب القدماء وخص التقسيم باجزاء الماهية
الحقيقية فلا يتوجه عليه ذلك والمتباينة اما ان تكون **متشابهة**
في الماهية كوحدات العشرة فانها متوقفة في حقيقة الواحد **او تكون**
متخالفة في الماهية والمتخالفة اما ان تكون **معقولة** اى غير محسوسة
كلا او بعضا والاول كالحكمة والعفة والشجاعة للعدالة والثاني
كالهيولى والصورة للجسم فان الهيولى غير محسوسة بذاتها **او تكون خارجية**
محسوسة **كاعضاء البدن** من الرأس واليد والرجل **وايضا فاما**

ان تكون اجزاء الماهية وجودية باسرها بان لا يكون في مفهوماتها
سلب وهذه الاجزاء الوجودية اما ان يكون حقيقية كلها اي غير
نسبية كما سبق من الهيولى والصوره او تكون اضافيه كلها اي
نسبية كاجزاء مفهوم الاقرب اي القرب وزيادته او تكون ممتزجة
منهما من الحقيقية والاضافية كالسرير المركب من الاخشاب والترتيب
المخصوص في بعض النسخ كسرير الملك فانه مركب من السرير واضافته
الى الملك واما ان يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء
الاول فانه ما يكون مبداء لغيره ولا يكون له مبداء وقال الشارح
المواقف لم يتعرض لما تكون عدمية باسرها لان العدمات لا تعقل
الا مضافة الى الموجودات فيكون معنى الوجودي ملحوظا هناك قطعا وقد
صرح بهذا في حواشي شرح التجريد ايضا واقول هذا مناف لما قرره
في بعض كتبه من ان البصر خارج عن مفهوم العمى ولعله ذهب ههنا
الى ما ذكره الفاضل الرازي في تصديقات شرح المطالع من ان البصر
داخل في ذلك المفهوم والتقسيم الثاني انما هو لاجزاء الماهية على الاطلاق
فان اجزاء الماهية الحقيقية لا تكون الا موجودة فتكون وجودية
قطعا وايضا الاجزاء الاضافية غير موجودة عند المتكلمين فلا يكون
المركب منها ماهية حقيقية واعلم ان الاشكال في تركيب الماهية من
الاجزاء الخارجية التي لا تحمل عليها مواطاة انما الاشكال في تركيبها
عن الاجزاء الذهنية المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك
تحيرت فيه الاوهام واختلف فيه المذاهب ووجه ضبطها ان يقال الماهية
الانسان مثلا يصدق عليه مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان

وكالماشي

وكالماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليست نسبة هذه المفهومات
الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشي
ولخواته وبعضها ليست كذلك كالجوهر ولخواته ثم ان هذه المفهومات التي
ليست خارجة عنها لا شك انها متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها
فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان تكون صور الشيء واحد في حد
ذاته او لاشيا متعددة متغايرة الماهية وعلى الاول اما ان تكون تلك
الصور ماخوذة عن امور متعددة بحسب الخارج اولا وعلى الثاني اما ان تكون
تلك الاشيا موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات
اربعة لا مزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور
لشيء واحد في حد ذاته ولكن تكون ماخوذة عن امور متعددة بحسب الخارج
وهذا قول شارح الصحايف فانه قال لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك
شيئا واحدا قد حصل معان لم تتبعها معان اخر فيحصل من ذلك المعاني مفهومات
صادقة عليه هو هو وهو يصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا اذ ماهيته
مخصوصة تمتاز عن ساير الاشياء بالماهية والخواص فالماخوذ من المتبوعات
هي الذاتيات وبها صارت تلك الماهية اذ ليس المراد بالماهية سوى ان يكون
قد حصل لها معان تتبعها صفات لا توجد بدونها والماخوذة من التوابع وهي
العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان
عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت
معان اخرى الابعاد والتحيز والنمو التغير والحس الانفعال والنطق التعجب
والضحك والمجموع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسما ناميا حساسا متحركا
بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا

قابلاً للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا التحقيق
امتياز الذاتيات عن العرضيات التي هي معظم اركان الحكمة ويقرب
منه ما قالوا ان الجنس والفصل قد يكونان مأخوذين من اجزاء خارجية
ولذا حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها مأخوذة من موادها وصورها
وان الحيوان مأخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه وهو مردود
بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخرى وان كانت
داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متباينة في الوجود فلا يكون
شيء منها محمولا عليه مواطاة ولا تكون المحمولات المشتقة منها
ذاتيات له لان المشتق من جزئي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب
ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو خارج
عن الشيء لا يكون ذاتيا له وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها
ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة عنها لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة
عن المركب الاحتمال الثاني ان تكون تلك الصور لشيء واحد لا تعدد
في ذاته ووجوده بل امر بسيط ذاتا ووجودا ينتزع العقل عنه باعتبارات
شيء هذه الصور المختلفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب
في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل
المركب فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو المختار عند المحققين
كما ذكرنا ولا اشكال عليه الا ما سلف من الصور العقلية المختلفة
كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جواز
الاحتمال الثالث ان تكون تلك الصور لاشياء مختلفة متغايرة
الماهية موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة

تغاير

تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتمايزة بحسب
الخارج في الماهية والوجود وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع
ان يقال احدهما هو الآخر ويقال المجتمع منهما هو هذا الواحد او ذاك
الواحد يشهد بذلك بديهة العقل الاحتمال الرابع ان تكون تلك
الصور لاشياء متغايرة الماهية موجودة بوجود واحد وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا وهو مردود بان ذلك
الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد
بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون
وجود اجزائه وكلاهما محال واعلم ان في الحمل شبهة مشهورة هي ان المحمول
ان كان عين الموضوع يلزم حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون
هناك حمل حقيقي وان كان غيره يلزم من الحمل بالمواطاة الحكم بوحدة الاثنين
فقال المواقف معنى حمل شيء على شيء ان هذين المفهومين المتغايرين في
العقل هويتهما الخارجية او الوهمية واحدة فلا يلزم حمل شيء على نفسه
ولا وحدة الاثنين وقال شارح المواقف هذا انما يصح في الذاتيات دون
الامور العدمية المحمولة على الامور الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس
لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا لكان مفهومه
موجودا خارجيا متاصلا كالانسان واذا اريد تفسيره بحيث يعم الكل
قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات
واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة
فيه وقال في حواشي شرح التجريد قد يفسر الحمل بالاتصاف ويرد عليه حمل الاجزاء
على الماهيات المركبة منها وقد يفسر بالاتحاد بالذات ويرد عليه ان الامور

المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض
بالمواطاة كما يشهد به البديهة ولا مخلص الا بان يجعل الحمل في الذاتيات
بمعنى الاتحاد وجودا وفي غيرها الاتصاف واقول لا يخفى عليك ما في الكلام من
التنافي والحق ما في شرح المواقف وفيما اورد عليه نظر لان الامور
المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت عليه واعلم
ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اي غير محمولة عليها لا يجوز ان تكون
مركبة من اجزاء وذلك لانه اذا حصلت الاجزاء الخارجية باسرها
في العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها على ما ذكره
الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء
حدا تاما لها اذ لا معنى للتحديد التام الا تصوير كنه الماهية فلو كان لها
اجزاء محمولة ايضا فان لم يشتمل على تلك الاجزاء الخارجية لم يحصل له
صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لها هي الملتئمة
من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فحينئذ ان لم يشتمل على امر زائد هي
كانت تلك الاجزاء بعينها محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد
ان دخل في الماهية كانت حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان وان لم يدخل
فلا اعتبار به في الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة
المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية
مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب في العقل
فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال فبطل
ما قيل من ان المركب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي تركبها من اجزاء
محمولة بل كل مركب خارجي اذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره

كان

كان ذلك المشتق جنسا له واذا اشتق من جزئه المختص فكان فصلا
له فكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق
يخرج الجزء عن الجزئية اذ لا بد ان الجزء مع نسبة هي خارجة عن ماهية
المركب فان النسبة بين الكل والجزء خارجة عنهما قطعا والجزء المأخوذ
مع الخارج خارج **فروع** ثلثة على ما مر من التقسيم **الاول** قال الفلاسفة
والمعتزلة الماهيات غير مجعولة قطعا و**قيل البسائط غير مجعولة** بجعل
جاعل وغير محتاجة الى مؤثر **اذ المحوج الى السبب** المؤثر **هو الامكان**
وهو اضافة يعرض الشيء بالقياس الى آخر فيقتضي شيئين والبسائط
لا شيئين فيها **فلا يعرض** الامكان **لها قلنا** الامكان **اعتبار عقلي يعرض**
لها بالنسبة الى وجودها اي مقتضى هذه الاضافة هو الماهية
والوجود لا جزءان في الماهية وانت تعلم ان هذا الجواب تم بدون قوله
اعتبار عقلي فقيل هو جواب سؤال مقدر وهو ان عروض الامكان
لها لو كان في حال الوجود فقط لزم الانقلاب ولو كان في حال العدم لزم
ثبوت امر وجودي للمعدوم والجواب ان الامكان امر عقلي لا يقتضي ان يكون معروضه
موجودا واقول هذه الشبهة غير مخصوصة بالبسائط وتحقيق المقام
انك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها
لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور
توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة تلك الاخرى وكذا لا يتصور
تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار
الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها
موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب

و دع على ما مر من التقسيم

ثوبا ولا يجعل الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج
وان لم يجعل اتصافه موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة
ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة
وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه فلعل من قال الماهيات غير مجعولة
اراد الماهيات في انفسها ومن قال هي مجعولة اراد الماهيات في كونها موجودة
ومن قال المركبات مجعولة دون البسائط اراد ان الماهية المركبة في حد ذاتها
مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا
الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت
المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الذات ويتمايزان بان المركب
مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط ونقول حينئذ
ان قوله الامكان لا يعرض للبسيط لم يرد به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور
بطلانه بل اراد حاجته في حد ذاته كما في المركب فيندفع الجواب عنه بما
ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي اثنينية في ذاته الفرع
الثاني المركب ان كان ذاتا وقام بنفسه استقل اي قام بنفسه احد
اجزائه وقام الجزء الباقي به اي بذلك الجزء المستقل وذلك لوجوب احتياج
بعض اجزاء الماهية الى بعض بالضرورة وفيه بحث لان ذلك الاحتياج
لا يلزم ان يكون على الوجه المذكور وان كان صفة وقام بغيره قام به
اي بذلك الغير جميع اجزائه لكن يجب ان يكون قيام بعض الاجزاء بالغير
مشروطا بقيام البعض الاخر به ليتحقق الاحتياج بين الاجزاء او قام
بعضه اي بعض جميع الاجزاء به اي بذلك الغير وقام البعض الاخر
بالقائم به قيل الاولى من الصورتين عند من لم يجوز قيام العرض بالعرض

والثانية

والثانية عند من جوزه واقول قيام العرض بالعرض لا ينافي الاولى
الفرع الثالث قيل اي قال الحكماء يجب ان يكون الفصل علة لوجود
الجنس والا فاما ان يكون الجنس علة له اي الفصل فيلزمه اي فيلزم
الفصل الجنس فيكون الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وينحصر الجنس
في نوع واحد لا يقال كل حصة تستلزم فصلا فجاز ان يكون علة له
لانا نقول الحصة تتوقف على الفصل فامتنع كونها علة له او لا يكون
الجنس علة للفصل فيستغني كل واحد منهما عن الاخر فيمتنع التركيب
الحقيقي منهما لما مر ان كل مركب حقيقي لا بد من احتياج بعض اجزائه الى
بعض قلنا ان اردتم بالعلة ما يتوقف الشيء عليه في الجملة اعم من ان يكون
تامة او ناقصة فلا يلزم من علية الجنس للفصل استلزامه للفصل
فان المستلزم هو العلة التامة وان اردتم بها ما يوجبه بالفعل يعني
العلة التامة فلا يلزم من عدم علية احدهما الاخر الاستغناء مطلقا
اي من جميع الوجوه لجواز الاحتياج بوجه اخر مثل ان يكون الفصل امرا
حالا في الجنس فيكون الجنس علة ما قصد له وقيل عليه يلزم حينئذ تقدم
الجنس على الفصل وهو باطل لان جعلهما واحد واقول هذا كلام على السند
وقد مر تحقيق كلام الحكماء في بحث الوجود بما لا مزيد عليه فارجع اليه المبحث
الثالث في التعين والتشخص الماهية من حيث هي لا تابى الشركة اي
الحمل على كثيرين ايجابا والشخص من حيث هو شخص ياباها مع حصول
الماهية فيه فاذن فيه امر زائد على الماهية وهو التشخص وذهب الحكماء
الى انه موجود فيدل على وجوده امران الاول انه جزء من الشخص الموجود
في الخارج مثل زيد اذ ليس مفهومه مفهوم الانسان وحده والا لصدق

على عمرو انه زيد فهو الانسان مع التعين فالتعين جزء زيد وتقرير المصنف
احسن من تقرير القوم فانهم قالوا التعين جزء المتعين الموجود في الخارج
فاعترض الكاتبي بانه ان اريد بالمتعين معروض التعين فلا نسلم ان
التعين جزءه وان اريد مجموع العارض والمعروض فلا نسلم انه موجود
واجيب بان المراد هو الشخص صرح المصنف بالمقصود فيكون الشخص
موجودًا في الخارج لان جزء الموجود فيه موجود فيه وههنا بحث وهو
ان نسبة الماهية النوعية الى التشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما
ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا تتعين لشيء منها
الا بانضمام فصل اليها وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودًا في الخارج فلا يتمايزان
الا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة لا تتعين
بشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا
ومتمايزان في الذهن فليس في الخارج موجود هو الانسانية مثلا وموجود آخر
هو التشخص حتى يتركب منهما فردًا منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها
بل ليس هناك الا موجود واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها
الى ماهية نوعية كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل الامر الثاني
وهو دليل الامام الرازي انه لو كان التعين عدميًا فليس عدمًا للاثنين والا
لكان وجوديًا لان نقيض العدمي وجودي فتعين انه لو كان عدميًا لكان عدمًا لتعين
آخر اذ لا مخرج عن النقيضين فيكون احدهما اي احد التعينين ثبوتيًا
لان التعين الآخر ان كان ثبوتيًا فذاك وان كان عدميًا فالاول عدم العدمي
فيكون ثبوتيًا وهو اي التعين الثبوتي مماثل للآخر في ماهية التعين فيكونان
ثبوتيين اذ حكم الامثال واحد وفيه نظر لانا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون

عدمًا

عدما الامر بل ربما يكون معدومًا في نفسه ومنشا الغلط اشتراك
العدمي بين المعدوم وما يكون عدما الامر ولو سلم فلا نسلم ان نقيض العدمي
وجودي كاللاامتناع واللاامتناع ولو سلم فان اريد بالتعين واللاتعين
مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التشخص عدما لمفهوم آخر وان اريد
ماصدق عليه فلا نسلم ان كل ماصدق عليه اللاتشخص فهو عدمي
ليكون نقيضه ثبوتيًا كيف واللاتشخص صادق على جميع الحقائق
وايضا للقايل ان يمنع التماثل اي تماثل التشخصات اذ لو تماثلت فان كانت
جزئية لاحتاج كل منها الى تعين آخر يميزه عن سائر الافراد وان كانت
كلية لم يتحصل التشخص من انضمام التعين الى الماهية الكلية لان
ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية والتشخص اصلا بالضرورة وان منع
صاحب المطالع على تقدير تماثلها واتفاقها في الماهية لا يلزم من وجود
بعضها وجود جميعها لان المتماثلات يجوز ان يكون بعضها موجودا وبعضها
معدومًا وانكروه اي وجود التعين المتكلمون لوجوه ثلاثة الاول انه
لو وجد لزاد على الماهية ولو زاد تشاركت افراده فيه اي لكان كل فرد
من التعين مشاركًا للبواقي في مفهوم التعين وتمايزت بتعين آخر
وينقل الكلام الى التعين الآخر ولزم التسلسل في التعينات واجيب بانه
اي مفهوم التعين مقول على افراده قولا عرضيًا للماهية وانها ايضًا
مقولة على افرادها قولا عرضيًا فانها اي افراد التعين متخالفة بالذات
لا بالتعين فلا حاجة لها اي لتلك الافراد الى تعينات أخر والحاصل ان المحوج
الى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في الماهية دون الاشتراك
في العوارض وقال صاحب المواقف فيه نظر لان كل فرد من افراد التعين فله

ماهيّة كليّة فى العقل ضرورة سواء كان له ما يشاركه فى نوعه او انحصر
نوعه فى شخصه وتعينه غير ماهيّته لانّه لا يقبل الشركة بخلاف ماهيّته
ويتمّ الدّليل بلزوم التّسلسل ولقائل ان يقول لا نسلّم انّ كلّ تعيّن له
ماهيّة كليّة ينتزعها العقل من هويّته ودعوى الضّرورة ههنا غير مسموعة
الوجه الثّانى اختصاص هذا التعيّن اى تعين زيد مثلا بهذه الحصّة
اى حصّة زيد من النّوع دون الحصص الاخرى منه يستدعى تميّزها اى
تميز حصّة زيد من الحصص الاخرى وهذا التّميز يستدعى اختصاص تعيّن زيد
بحصّته فيلزم الدور والاولى ان يبدّل الانضمام بالاختصاص كما فى المواقف
ونوقض اجمالا باختصاص الفصول بحصص الاجناس فانّه واقع ولو صحّ
ما ذكرتم يلزم استحالته بان يقال انضمام فصل الانسان الى حصّته من
الجنس يستدعى تميّزها وهذا التميّز يستدعى ذلك الانضمام واجيب نقضا
تفصيليًّا بانّه اى اختصاص تعين زيد بحصّته من النّوع وانضمامه اليها
يقتضى تميّزها اى تميّز الحصّة معه اى مع اختصاص ذلك التعيّن بها
وانضمامه اليها لا قبله اى الماهيّة اذا وجدت متخصّصة بما عرض
لها من التعيّن فالدور اللازم دور معيّة وتوضيحه انّ التعيّن ينضم
الى الماهيّة فتتخصّص الماهيّة حال الانضمام الّا انّه ينضم الى الحصّة
منها متميّزة قبل الانضمام فمقصود الاقتضاء عدم الانفكاك لا العليّة
لا يقال وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالضّرورة فلذا يميزه
لكونه مقارنا لوجود السّابق لانّا نقول تقدم المعروض على العارض
انّما هو بالذات دون الزّمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه الّا بالزّمان وهو
ظاهر ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنه

لذلك

لذلك الوجه الثّالث انضياف التّشخّص وانضمامه الى الماهيّة يستدعى
وجودها قبل الانضياف لامتناع انضمام الموجود الى المعدوم فوجودها
المتقدّم الى الانضياف امّا ان يقتضى تعيّنا آخر غير هذا التّشخّص المضاف
وينقل الكلام الى التعين الآخر ويلزم التّسلسل فى التعينات او لا يقتضى
تعيّنا آخر وهو اى وجود الماهيّة بلا تعيّن المطلوب واجيب بانّ الوجود
اى وجود الماهيّة معه اى مع انضياف التّعيّن اليها لا قبله على قياس
ما مرّ آنفا وقد عرفت جوابا آخر عن الوجوه الثلاثة بما ذكرنا من انّ
التّشخّص عين الماهيّة فى الخارج وانّما المغايرة فى الذّهن وقال المحقق
الشّريف النزاع بين الحكما والمتكلّمين لفظى فانّ الحكما يدّعون انّ
التّعيّن امر موجود على انّه عين الماهيّة بحسب الخارج وامتاز عنها
فى الذّهن فقط والمتكلّمين يدّعون انّه ليس موجودا زيدا على الماهيّة
منضمّا اليها فى الخارج ولا منافاة بينهما واقول بل مراد الحكما بقولهم
التّعيّن موجود فى الخارج هو الوجود فى نفس الامر كما مرّ فى بحث الماهيّة
فرع على وجود التّشخّص قال الحكماء الماهيّة ان كانت متشخّصة بنفسها
ممتنعة عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصوّر هناك
تعدّدا اصلا وان لم تكن متشخّصة بنفسها بل بتشخّص مغاير لها فحينئذ
ان اقتضت التّشخّص لذاتها بان تكون ذاتها مقتضية لتشخّصها امّا بالذّات
او بواسطة اللوازم انحصر نوعها فى شخصها الانسب ان يقول انحصرت فى
شخص لامتناع المخالفة بين لوازم الطّبيعة اى الحقيقة الواحدة ولو كان
لتلك الماهيّة فردان فلا شكّ فى تخالفهما ولزومها لها والّا اى وان لم
تقتض الماهيّة لذاتها فعلّة التّشخّص امّا مباين عن الماهيّة او حالّ فيها

محلها او ما حل في محلها والاول باطل لان نسبة المباين الى كل الافراد والتشخصات
سواء وكذا الثاني لان حلول الشيء في الماهية فرع تعينها فيعلل تشخصها
بتشخص موادها اي تعلل تشخص الماهية بموادها المتشخصة واعراض مختلفة
حلت في مادتها وتكشف بها فيتعدد تشخص الماهية بتعددها اي بتعدد
المادة كما في الافلاك فان تعددها لاجل تعدد هيولياتها وبتعدد الاعراض
الحالة في المادة كما في العناصر فان هيولاها واحدة مشتركة وقد عرض لها
استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فتعددت اشخاصها واذا لم
يتعدد القابل ولم يتصور فيه استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحالة
فيه في شخص واحد كما هو الحال في كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وفسروا المادة
ههنا بما يكون موضوعا للتشخص وان كان عرضا او هيولى او ان كانت صورة او متعلقة
ان كان نفسا قيل لا نسلم ان المباين نسبته الى كل الافراد والتشخصات سواء
فان فواعل وجودات الممكنات ليست محالا لها ولا حالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة
خاصة الى منفعله وايضا لا نسلم ان المحل هو المادة ولم لا يجوز ان يكون
جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول المجردات ايضا لانهم
فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها وقالوا
لان علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها
فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية
لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فتتعدد بحسب
تعدد المادة التي تتعلق بها وايضا قيل عليه تشخص المواد وعوارضها ان تعلل
بحقايقها لم يتعدد المواد والعوارض لما مر من ان الماهية ان اقتضت التشخص
لذاتها انحصرت في شخص والا اي ان لم يعلل بحقايقها لكانت تشخصات المواد والعوارض

بالمواد

بالمواد وينقل الكلام اليها ولتسلسل المواد واجيب بان الشيء اذا كان
في حد نفسه غير قابل للتعدد كالصورة الجسمية المتصلة في حد ذاتها
فانها لاتصالها في ذاتها لا تقبل تعددا لاستلزامه الانفصال المنافي
للاتصال الذاتي فذلك الشيء يحتاج في تعدده الى شيء آخر قابل للتعدد
لذاته واما الذي يقبل التعدد لذاته كالهيولى فانها في حد نفسها
لا متصلة واحدة ولا منفصلة متعددة بل هي قابلة لهما على السواء
فهو لا يحتاج في تعدده الى قابل آخر بل الى فاعل يكثره فلا حاجة للمادة
الى مادة اخرى وقد يجاب ايضا بان تكثر المادة يعلل باعراض تلحقها
الاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق
معدا لاستحقاق لاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة
ومثل هذا التسلسل جائز عندهم وقال صاحب المواقف هذا الجواب
لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع
ما ذكره هو ان تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك
التشخص مقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص
الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص
الماهيات بصفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا
حاجة حينئذ في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة والحق الذي
عليه المتكلمون احالة ذلك اي التشخص الى ارادة الفاعل المختار فله
ان يخص كل شيء بتشخص اراد الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم
والحدوث وتصوراتها بديهية عند الجمهور وفيه مباحث خمسة الاول في
انها امور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلانهما

الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث

لو وجد لكان نسبة الوجود الى مفهوم الوجوب بالوجوب والى مفهوم الامكان
بالامكان والا لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان والى الامكان بالوجوب
لامتناع ان يكون نسبة الوجود الى الموجود بالامتناع وحينئذ لا يمكن
الواجب بامكان صفته التى هى الوجوب وفيه بحث لان امكان الصفة
لا يوجب امكان الموصوف فان قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا
فرضنا وقوع هذا الجائز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا
قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه يمتنع نظرا
الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور فالمناسب ان يقال اذا كان
الوجوب ممكنا لاحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة
ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود
شيء آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه
وان كان غيره نقلنا الكلام اليه وتسلسل ووجب الممكن بوجوب صفته
التى هى الامكان وفيه بحث لان وجوب الصفة بالذات لا يستلزم وجوب
الموصوف بالذات بل يستلزم وجوبه مطلقا ولو بالغير ولا استحالة فيه
فالمناسب ان يقال اذا كان الامكان واجبا يلزم التناقض لان الامكان
صفة وكل صفة محتاجة الى الموصوف فتكون ممكنة وهو اى كل من
امكان الواجب ووجوب الممكن محال بالبديهة فيلزم التسلسل فى الوجوبات
والامكانات ينتقل الكلام الى وجوب الوجوب وامكان الامكان وقيل يجوز ان يكون
وجوب الواجب وما يتبعه امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة
فى الخارج لا يستلزم وجود جميعها وايضا لم لا يجوز ان يكون وجوب
الوجوب نفسه على قياس ما قيل ان وجود الوجود نفسه والجواب عنه ان

وجوب

وجوب الوجوب كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه
وكذا فى الامكان ولان اقتضاء الوجود اى الوجوب ولا اقتضاءه اى الامكان
المحوج الى الايجاد ما سيأتى فى السابق ذلك الايجاد على وجود الممكن مقدمان
بالذات على وجود الواجب والممكن اى الوجوب مقدم على وجود الواجب ولذا صح ان يقال
اقتضى ذاته وجوده فوجد والامكان مقدم على الايجاد المقدم على وجود
الممكن فلو وجدا اى الوجوب والامكان لزم تقدم وجود الموصوف فان قلت
الامكان كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عنها قلت هو متأخر
عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متأخرا عن كون
الماهية معه موجودة ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان
قبل اتصافها بالوجود ويكفينا فى الاستدلال امتناع تأخر الوجوب
والامكان عن وجود الواجب والممكن ولا يحتاج الى بيان تقدمهما فلا يضرنا
مع تقدمهما جواز ان يكونا مع وجود الواجب والممكن وحينئذ لا شبهة
فى ان الوجوب يمتنع تأخرهما عن وجود الواجب والممكن وكل صفة ثبوتية
لا يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها عنه قيل اى
استدل المعارض على وجود الامكان والوجوب بانهما يناقضان الامتناع
فيه بحث لان نقيض الامتناع اللاامتناع وهو صادق عليهما العدمى
لان صفة المعدوم معدومة فيكونان وجوديين والا لزم ارتفاع النقيضين
قلنا نقيض ما يكون عدما لموجود خارجى يكون موجودا خارجيا اقول
هذا منقوض بعدم عدم زيد لا ينقض الاعتبارات العقلية وتحقيق
المقام ان المستحيل ارتفاع النقيضين فى الصدق اى خلو مفهوم من
المفهومات عنهما معا لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجى بان لا يكون شيء

منها موجودا خارجيا فان المفهوم الاعتباري وسلبه يتناقضان
قطعا ولا وجود لشيء منهما اصلا فان قيل قد تقرر في بحث التقابل ان
العدميين لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان معا كالمتضايفين
والمتضادين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة
وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين
ان يكون احدهما وجوديا وذلك ينافي ما ذكرتم قلنا معنى الوجودي هنا ما ليس
السلب جزء لمفهومه سواء كان موجودا في الخارج اولا والمراد بالوجودي
ههنا هو الموجود في الخارج واما العدم والحدوث فلانهما لو وجد القدم
القدم لانه صفة لازمة للقديم وحدث الحدوث والا لزم وجود الصفة
قبل وجود الموصوف ولزم التسلسل في القدمات والحدوثات وفيه مثل ما مر
في الوجوب والامكان المبحث الثاني في احكام الوجوب اي ضرورة الوجود
لذاته وهي اربعة الاول انه ينافي الوجوب لغيره اي الواجب لذاته لا يكون
واجبا لغيره والا ارتفع الواجب لذاته بارتفاعه اي ذلك الغير لوجوب
ارتفاع المعلول عنه عند ارتفاع العلة فلا يكون الواجب لذاته واجبا
لذاته هذا خلف اعترض عليه بانا لا نسلم لزوم ارتفاعه من ارتفاع
ذلك الغير وانما يلزم هذا اذا لم يكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء
تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة
في ذلك الواحد الذي ارتفع اما اذا كان له علة اخرى فلا وايضا ربما
كان ارتفاع ذلك الغير محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال والجواب
ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور ان يكون
ذلك الثبوت معللا بغيره والا لزم توارد علتين مستقلتين على معلول

المبحث الثاني في احكام الوجوب

واحد

واحد وهو محال فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك
الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذي هو ممكن
في نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعا والانسب ان يقال
الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والواجب لغيره ما يحتاج
فيه اليه فلا يجتمعان لتنافي لازميهما الحكم الثاني انه ينافي التركيب اي
الواجب لذاته لا يكون مركبا من اجزاء متمايزة في الخارج ولا من اجزاء
متمايزة في الذهن لاحتياجه الى المركب في ذاته ووجوده الى الاجزاء المغايرة
كل واحد منهما للمركب وكل محتاج في ذاته ووجوده الى الغير ممكن وههنا بحث
لان الممكن ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما
ان يحتاج في وجوده الخارجي الى الغير وهو الممكن اولا وهو الواجب فلو
فرض تركيب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني
الى جزئه الذهني وهو يستلزم امكانه لا يقال ان واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية
لامكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك
الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج
الى ان ينفصل عن غيره بفصل فلم يكن مركبا في العقل لانا نقول يجوز
ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة في العقل
وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين
متساويين الحكم الثالث انه لو فرض وقدر كونه ثبوتيا اي موجودا في الخارج
لما زاد على الذات اي ذات الواجب بل كان عينه لامتناع الجزئية والا لاحتاج
الوجوب الموجود اليه اذ لا بد ان يكون عارضا له قائما به والعارض محتاج الى

المعروض وامكن اى الوجوب فامكن الواجب لما مرّ آنفا وقد عرفت ما فيه
وما قيل على سبيل المعارضة من انّه اى الوجوب نسبته بل كيفية نسبية
بينه اى الذّات وبين الوجود فيتاخّر عن الذّات فيزيد عليه ينافى الغرض
المذكور اى فرض كونه موجودا فى الخارج لانّ النّسبت عندنا امور اعتباريّة
لا وجود لها وسيظهر فائدة هذا الحكم فى الالهيّات الحكم الرّابع انّه لا يكون
مشتركا بين اثنين وسنذكره اى تقسيم الدّليل عليه فى الالهيّات
فالواجب اذا اتّصف بصفات ثبوتيّة زائدة عليه فالوجوب الذّاتى للذّات
اى ذات الواجب وحده والصّفات المذكورة واجبة اى بالغير الّذى هو
ذات الواجب المبحث الثّالث فى احكام الامكان وهى ايضا اربعة وانّما لم نقل
للذاته كما قال فى الوجوب تنبيها على ما قالوا من انّ ضرورة الوجود قد يكون
مقتضى الذّات وقد يكون مقتضى الغير واما الامكان فهو مقتضى الذّات ولا
يقتضى الغير تساوى نسبة الماهيّة الى الوجود والعدم وذلك لانّه لا ينافى
الوجوب والامتناع الذّاتيين بالبديهة بالذّات ايضا لا يكون ممكنا
بالغير والّا لزم توارد العلّتين على المعلول الواحد الحكم الاوّل انّه محوج
الى السّبب اى الامكان علّة لاحتياج الممكن الى المؤثّر فى نفس الامر وهذا
مذهب الحكماء وقال بعض المتكلّمين العلّة هى الحدوث وقيل الامكان مع
الحدوث شطرا وقيل شرطا لانّ الممكن لما استوى اليه اى بالنظر الى ذاته طرفاه
اى وجوده وعدمه فى نفس الامر كما سيأتى امتنع وجوده الّا لمرجّح مغاير للممكن
وكذا عدمه والعلم به اى بانّ الامكان محوج الى السّبب بديهى اى اولىّ وما
ذكرناه تنبيه والفرق بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه
من الاوّليّات للالف والانس بالثّانى دون الاوّل او لعدم تصوّر الطّرفين

على

المبحث الثالث فى احكام الامكان

على ما هو مناط الحكم واقول ان فسّر الامكان بتساوى نسبة الماهيّة الى
الوجود والعدم كما صرّح به صاحب المواقف فى هذا المقام فلا حاجة الى ذكر الحكم
الثّانى والاستدلال عليه وايضا فلا ينحصر المفهوم فى الواجب والممتنع والممكن
بديهة وان فسّر بعدم اقتضاء الذّات للوجود والعدم اقتضاء تامّا ففى اوّليّة
العلم بكونه محوجا الى السّبب توقّف والظّاهر انّ عدم الاقتضاء هو الّذى
وضع لفظ الامكان بازائه اوّلا ثمّ بعد الاستدلال على الحكم الثّانى يطلق على
تساوى النّسبة ايضا والمراد ههنا تساوى النّسبة وفى الحكم الثّانى عدم الاقتضاء
والانسب تقديم الحكم الثّانى على الاوّل كما لا يخفى قيل اى اعترض بعد الجدال الّذى
على انّ الممكن فى ترجّح وجوده على عدمه محتاج الى المؤثّر باربعة وجوه الاوّل
انّ الحاجة اى حاجة الممكن الى المؤثّر ليست ثبوتيّة اى موجودة فى الخارج
والّا لكانت ممكنة لانّها صفة الممكن وكلّ صفة ممكنة لاحتياجها الى الموصوف
سيما صفة الممكن فيكون لها اى للحاجة بواسطة امكانها حاجة اخرى
وينقل الكلام اليها وتتسلسل الحاجات وايضا لو كانت الحاجة موجودة فى الخارج
لكانت متقدّمة بالذّات على وجود موصوفها وهو الممكن المنتهى اى الحاجة
اليه اى الى ذلك الموصوف تقدّما بمرتبتين لتقدّمها على التّأثير بالذّات
لانّ الشّئ اذا لم يحتج فى نفسه الى مؤثّر لم يتصوّر تأثيره فيه كما فى الواجب
والممتنع المتقدّم ذلك التّأثير بالذّات على وجود الاثر الّذى هو الممكن
الموصوف بالحاجة وهو اى تقدّم الصّفة على موصوفها محال واذا لم تكن
الحاجة ثبوتيّة فلا تكون معلّلة بشئ ولا المؤثّريّة اى الوجه الثّانى اذ المؤثّريّة
ليست موجودة فى الخارج لانّها لو وجدت فى الخارج لامكنت لانّها صفة المؤثّر
وكلّ صفة ممكنة ولانّها نسبة بينه اى بين المؤثّر وبين الاثر فتكون

محتاجة الى المنتسبين والمحتاج الى الغير ممكن فتستدعى لامكانها مؤثرا
ويكون له اى لذلك المؤثر مؤثرية اخرى وينقل الكلام اليها وتتسلسل
المؤثريات وايضا الوجه الثالث ان التأثير اى تاثير المؤثر فى الممكن حال الوجود
اى وجود الاثر تحصيل للحاصل وايجاد للموجود وحال العدم جمع للنقيضين
الوجود والعدم وذلك لان وجود الاثر مع التأثير لا يتخلف عنه اصلا كالانكسار
مع الكسر والايجاد مع الوجود ولما فرض ان التأثير فى الوجود اعنى الايجاد انما
هو حال العدم كان وجود الاثر ايضا فى تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا
وايضا اى الوجه الرابع انه لو احتاج الوجود اى وجود الممكن لامكانه الى
مرجح اى ما يرجحه على العدم لاحتاج العدم اى عدم الممكن ايضا الى ما يرجحه
على الوجود لكنه اى العدم نفى محض فلا يصلح ان يكون اثرا للمؤثر فاجيب عن
الثلث الاول عن الاولين بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية اى
من كونهما معدومتين فى الخارج ان لا يكون الذات محتاجا ومؤثرا اى لا يكون
الذات موصوفا بالحاجة والمؤثرية لجواز اتصاف الموجود بالمعدوم كالاعمى
المتصف بالعمى كما ان القول اى قول جميع الناس بان العدم ليس امرا ثبوتيا
اى موجودا لا يستلزم ان لا يكون الذات معدوما اى موصوفا بالعدم فان قلت
القياس مع الفارق فان الموصوف هناك موجود وههنا معدوم اقول غرضه
ان اتصاف المعدوم بالمعدوم ابعد من اتصاف الموجود بالمعدوم واذا جاز الاول
فالثانى اولى بالجواز وعن الثالث بان المراد من التأثير فى جانب الوجود
ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر اى يقتضى معيته وجود الاثر له اقتضاء
ذاتيا فيكون وجود الاثر معه بالزمان ويتأخر عنه بالذات والحاصل ان التأثير
فى حال الوجود الحاصل بهذا التأثير المساوق الوجود السابق عليه وقدم تحقيقه

مطلب الاثر عقيب التأثير

سفيد

فى بحث الوجود وقال شارح المقاصد قد يختار ان التأثير حال العدم
ولا جمع بين النقيضين لان آن الاثر عقيب آن التأثير بناء على ان المؤثر
سابق على الاثر بالزمان ايضا ومعنى امتناع التخلف انه لا يتخللهما آن
وكان هذا مراد من اجاب بان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر على معنى ان
وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثرية وهو معنى التأثير وايضا العلم
بان شيئا ما يؤثر فى شئ آخر او يحتاج الى شئ آخر ضرورى امر بديهى
لا يقبل التشكيك فالشبهة المصادمة له غير مقبولة واجيب عن
الوجه الرابع بان العدم اى عدم الممكن ان لم يتصف اى لم يصلح
للاتصاف بالرجحان على الوجود وفى بعض النسخ بالامكان فلا اشكال اذ لا
يصلح حينئذ ان يقال لو احتاج لامكانه الى مرجح لاحتاج العدم ايضا
لامكانه اليه وان وصف به اى ان صلح للاتصاف بالرجحان على الوجود
جاز كونه اثرا فيكون المؤثر فيه على ما سبق آنفا من التفسير اى التأثير
فى جانب الوجود عدم علة الوجود اذ يفهم منه ان التأثير فى جانب العدم
هو ان عدم العلة تستتبع عدم الاثر والحاصل انه اذا كان وجود
شئ علة لوجود امر فعدم ذلك الشئ علة لعدم هذا الامر وقال شارح
المقاصد التحقيق ان تساوى طرفى الممكن ليس الا فى العقل فالمرجح
حينئذ لا يكون الا عقليا وعدم العلة او عدم الممكن ليس نفيا صرفا بل كل
منهما فى العقل متمايز عن الآخر فيصلح احدهما علة للآخر فى حكم العقل لا يقال
لو جاز استناد العدم الى العدم لجاز ايضا استناد الوجود الى العدم وانه
يسد باب اثبات الصانع لانا نقول هذا كلام على السند مع ان الضرورة العقلية
تحكم بجواز الاول وامتناع الثانى فلا يصح الملازمة واقول ههنا اربع

الجواب عن الوجه الرابع

مطلب تساوي طرفي الممكن

احتمالات استناد الوجود الى الوجود واستناد العدم وكلاهما واقعان واستناد
الوجود الى العدم وهو محال بالبديهة واستناد العدم الى الوجود وهو غير
جائز عقلاً لنفى قول المصنف يكون المؤثر فيه عدم علة الوجود مناقشة
لكنها لا تضر اذ الغرض ان العدم صالح لان يكون اثراً سواء كان اثر
العدم او اثر الوجود واعلم ان الترديد المذكور انما هو بالنسبة الى اى
ممكن كان وزعم بعضهم ان المراد الفرق بين قسمى الممكن القديم والحادث
وبيان ان عدم القديم لا يتصف بالرجحان على الوجود اصلاً فلا اشكال
فيه وان عدم الحادث صالح لان يكون اثراً ولصعوبة هذا الاشكال
اى الوجه الرابع قيل علة الحاجة اى حاجة الممكن الى المؤثر هى الحدوث
وحده او الامكان معه اى الحدوث شطراً او شرطاً وانما التزم ذلك
لتخص الاحتياج بالوجود فان الحدوث كون الوجود مسبوقاً بالعدم كما سيأتى
فى المتن وقيل عليه ان العدم الطارى على الوجود ايضا حادث وليس الامر
كذلك اى لا تتوقف الحاجة على الحدوث اصلاً لانه اى الحدوث صفة الوجود
لما مر من التفسير فيتأخر عن الوجود المتأخر بالذات عن التأثير المتأخر بالذات
عن الحاجة فالحدوث متأخر عن الحاجة بثلث مراتب فلا تكون علة لها
ولا جزءاً منها اى من علتها ولا شرطاً لتأثير علتها لان علة الشيء وجزءها
وشرطها مقدم عليه هذا كلام الامام الرازى وقال صاحب المواقف لا يخفى
انه مغالطة نشأت من اشتباه الامور الذهنية بالخارجية لانهم
لم يريدوا بقولهم الحدوث علة للحاجة او جزءها او شرطها الا ان حكم العقل
بالحاجة لملاحظة الحدوث وهذا حق لا شبهة فيه لان الحدوث علة فى
الخارج للحاجة فيوجد الحدوث فى الخارج اولاً فتوجد الحاجة فيه ثانياً

مطلب فى ... تقدم الحدوث على الحاجة ... او جزءها او شرطها

والحدوث

والحدوث والحاجة امران عقليان ولا يتصور كون احدهما علة للآخر
فى الخارج وقال المحقق الشريف كما ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية
يحتاج الى علة هى ذات الموصوف او غيره كذلك اتصافه بالصفات
العدمية يحتاج اليها والفرق ان الوجودية تحتاج الى العلة فى وجودها
ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا ترى انه اذا قيل لم اتصف زيد
بالعمى كان سؤالا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاى شيء وجد العمى
فى نفسه وكما يجوز ان يعلل اتصاف شيء بوصف من الاوصاف الثبوتية
باتصافه ببعض آخر منها كذلك يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتبارات
ببعض آخر منها وكما ان العلل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها
كذلك ههنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود فى هذا المقام
بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة فى نفس الامر ما هى فذهب القدماء الى
ان تلك العلة هى اتصافه بالامكان وذهب جمهور المتأخرين الى انها
اتصافه بالحدوث وحده او مع غيره فورد عليه ان اتصاف الحادث بالحدوث
فى نفس الامر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود
متأخر كذلك عن الايجاد وهو ايضا متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن
ان يكون اتصافه بالحدوث علة اتصافه بالحاجة وهذا كلام منقح لا مغالطة
فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها
علل البعض فى الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتبارات منزلة الحقيقيات
بل اريد انها امور اعتبارية لا حاجة لها الى علة فى وجودها لكن الاشياء
متصفة بها فى نفس الامر فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على
معلولها بحسب نفس الامر الحكم الثانى لا يجوز ان يكون احد طرفيه

من الوجود والعدم اولى به لذاته اى اولوية ناشية عن ذاته غير واصلة
الى حد الوجوب ومنهم من جوز ذلك فقال طائفة العدم اولى بالممكنات
السيالة اى غير القارة كالحركة والزمان والصوت وعوارضها اذ لولا ان
العدم اولى بها لجاز بقاءها ورد بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له
وماهية تلك الاشياء لاقتضائها التقضي والتجدد ليست قابلة
للبقاء مع تساوى نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم
اولى بالممكنات كلها اذ لا يكفى لها فى عدمها انتفاء جزء من علتها ولا يتحقق
وجودها الا بتحقق جميع اجزاء علتها فالعدم اسهل وقوعا وهو مردود بان
سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضى اولويته لذاتها وقال بعضهم
اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم واذا
عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به وقيل اذا وجد العلة فالوجود
اولى والا فالعدم وفسادهما ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير
لا الى ذات الممكن والدليل على المذهب الحق انه مع ذلك الرجحان فالاولوية
لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه
ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا
الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لمنافاته مقتضى
ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح وقال المصنف لانه حينئذ اى
حين اولوية احد طرفيه ان امكن طريان الطرف الاخر فاما ان يطرأ
بسبب فيفتقر الاولوية الى عدمه اى عدم ذلك السبب الذى للطرف الاخر
اذ مع وجود ذلك السبب يكون الطرف الاخر راجحا واولى والا لم يكن سببا له
فلا يكون الاولوية الثانية للطرف الاول ثابتة له لذات الممكن وحده

بل مع انضمام ذلك العدم اليه والمفروض ان الاولوية ناشية من ذات
الممكن وحده او يطرأ لا لسبب فيلزم ترجح المرجوح وهو الطرف الاخر
بلا مرجح وهو محال فان بديهة العقل تحكم بامتناع ترجح المساوى بلا
سبب وان لم يمكن الطرف الاخر بسبب تلك الاولوية الناشية عن
ذات ممكن كان الطرف الاولى لذاته واجبا اى واجب العدم او واجب
الوجود فيصير الممكن ممتنع الوجود لذاته او واجب الوجود لذاته قيل عليه
اذا جوزتم حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم
علة الطرف الاخر اليه فلنفرض ان ذلك الطرف هو الوجود ويكفى
فى وقوع الوجود عدم سبب العدم منضما الى ذات الممكن وانه يغنى عن وجود
المؤثر فى الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات الصانع واجاب صاحب
المواقف بان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام
عللها فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا ويحصل المطلوب
وهو استثناء وجود الممكن الى مؤثر موجود ولقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود ولا استحالة فى ان يكون العدم
اثر الموجود وانما المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم وقال بعضهم رجحان
احد طرفيه على الاخر لذاته لا يكفى فى وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا
يخلو من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح اولا فان امتنع يلزم الانقلاب
وان لم يمتنع توقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب المرجوح وهو امر
خارج عن ذات الممكن فهو فى وقوع طرفيه الراجح على الاخر لذاته فرضا يحتاج
الى امر خارج عن ذاته فلا يكون الرجحان كافيا وايضا ذلك الرجحان ان اوجب
بالطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته اليه وان لم يجب بل امكن

فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه تارة اخرى فان وقوعه بمجرد
ذلك الرجحان لزم ترجح احد الزمانين المتساويين على الآخر بلا مرجح وان
اعتبر في وقوعه معه امر آخر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه
وقد فرضناه كذلك هذا خلف واذا ثبت ان اولوية طرفي الممكن لا يكفي
في وقوعه فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية ولا يهمنا نفيها اذ المقصود دفع
توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشية من ذاته لئلا يلزم
انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود وقد يقال هب ان رجحان
احد طرفي الممكن لذاته لا يكفي وقوع ذلك الطرف ومع هذا لا يحصل المقصود
لجواز ان يقتضي الممكن لذاته رجحان احد طرفيه وعدم سبب الطرف المرجوح
الحكم الثالث الممكن مادام لم يتعين اي لم يجب صدوره عن مؤثره بحيث
يستحيل تخلفه عنه لم يوجد اي لا يمكن ان يصير وجود الممكن بسبب علة
مغايرة لذاته اولى به من غير وجوب ويكون ذلك كافيا في وقوعه والا
فلنفرض كما مر آنفا مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم في وقت آخر
فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد في الآخر لزم ترجح احد
المتساويين بلا سبب وان كان لمرجح لم تكن الاولوية الشاملة للوقتين
كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية لا تنشاء الا من العلة
التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض اختصاص
احد الوقتين لمرجح لم يوجد في الآخر لم تكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت
ان الاولوية وحدها غير كافية وذلك التعين اي الوجوب يسمى الوجوب
السابق لانه وجب اولا وجود الممكن من علته فوجد والمراد السبق الذاتي
لا الزماني يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي

فالوجوب السابق للممكن

في تلك

في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا وجد فحال وجوده اي بشرط الوجود
واخذه معه لا يقبل العدم والا جاز اجتماع عدمه ووجوده وهو
الوجوب اللاحق فانه وجد والا فامتنع عدمه ووجب وجوده وهذا هو
الذي يسمى ضرورة بشرط المحمول وقيل المراد بالوجوب اللاحق هو الوجوب
الذي للممكن في حال البقاء لبقاء علته التامة لا الضرورة بشرط
المحمول اذ لا فائدة فيها فالوجوبان السابق واللاحق المحيطان بوجود الممكن
عرضا للممكن لا لذاته بل الاول بالنظر الى وجود العلة والثاني بالنظر
الى وجود الممكن واخذه معه وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فانه
محفوف بامتناعين احدهما من عدم علة وجوده والثاني من عدمه
الحكم الرابع كما ان الممكن يحتاج الى المؤثر حال الحدوث يستصحب الاحتياج
الى المؤثر حالة البقاء والاستمرار لبقاء الامكان الموجب له اي للاحتياج
كما مر فان الامكان للممكن ضروري ممتنع الانفكاك عنه والا جاز ان ينقلب
الممكن واجبا لذاته او ممتنعا لذاته اذ لا يخرج عن الثلاثة وذلك الانقلاب
ظاهر البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان المستندة الى ذوات
الاشياء في انفسها لو انفكت عنها لم تكن تلك الذوات تلك الذوات
لانتفاء مقتضياتها من حيث هي هي وايضا لا احتاج الممكن في امكانه
اي اتصافه بالامكان الممكن الزوال الى سبب فمع قطع النظر عن ذلك
السبب يكون في نفسه واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب او نقول تاثير
السبب في شيء مسبوق بامكانه فيلزم سبق الامكان على نفسه او التسلسل
وقال بعض المحققين الحق ان الدعوى وهي ان الامكان الذي يقتضيه
ذات الممكن من حيث هي هي لازم يستحيل انفكاكه عنها قضية بديهة

الممكن كما يحتاج الى المؤثر في حدوثه يحتاج في بقائه

يحكم بها صريح العقل بعد تصوّر طرفيها على ما ينبغي قيل على سبيل المعارضة
تأثير المؤثّر في الممكن حالة البقاء امّا في حاصل اى في الوجود الحاصل اولاً
وهو محال بالبديهة او في امر متجدّد فالحاجة له اى لذلك الامر المتجدّد
دون الباقي والمدّعى انّ الباقي محتاج قلنا التّاثير في متجدّد وهو البقاء
والدّوام ولا نسلّم ان لا حاجة حينئذ للباقي على المؤثّر اذ الباقي هو الوجود
الاوّل ماخوذ مع صفة البقاء والمعنى بالتّأثير اى تأثير المؤثّر في الباقي
دوام الاثر بدوام مؤثّره واعلم انّ هذه المسئلة مبنيّة على علّة حاجة
الممكن الى المؤثّر هي الامكان كما عرفت وامّا من قال انّ العلّة هي الحدوث
او الامكان معه شطراً او شرطاً فيلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنياً
عن المؤثّر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزمه جماعة منهم
وتمسّكوا ببقاء البناء حال فناء البنّاء وقالوا انّ العالم محتاج الى الصّانع
في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه
حتّى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً لما ضرّ العالم
ولمّا كان هذا الامر شنيعاً قال بعضهم انّ الاعراض غير باقية بل هي
متجدّدة دائماً امّا بتعاقب الامثال وامّا بتوارد الوجود على ما عدم بعينه
فهي محتاجة الى الصّانع احتياجاً مستمرّاً وامّا الجواهر اعني الاجسام
وما تتركّب هي منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوّها عن الاكوان
المتجدّدة المحتاجة الى الصّانع فهي ايضاً محتاجة اليه دائماً وتحقيق المقام
انّ اتّصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء
نفسه نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود
اليه وبقاء اتّصافه به في الزّمان الثاني ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته

الى طرفيه امر لازم له في حدّ ذاته فكما استحال اقتضاءه الوجود في الزّمان
الاوّل استحال اقتضاءه ايّاه في الزّمان الثّاني فكما انّ اتّصافه بالوجود في زمان
الحدوث مستند الى المؤثّر كذلك اتّصافه به في الزّمان الثّاني والاوّل هو اتّصافه
باصل الوجود والثّاني هو اتّصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره
محتاج الى المؤثّر الّذى يفيده الوجود ويديمه له وحاجته اليه في حال بقائه
ودوامه كحاجته اليه في ابتداء وجوده ولو فرض انقطاع فيضان نور الوجود
من الصّانع تعالى على العالم في آن لم يبق موجوداً ويعينك على تعقّل ذلك اعتبارك
لما استضاء بمقابلة الشّمس فانّه كلّما حجب عنها زال الضّوء وما تمسّكوا
به من مثال البناء فهو مهدوم بانّ الكلام في العلّة الموجدة وليس البنّاء
موجداً للبناء في الحقيقة انّما هو بحركة يده مثلاً علّة لحركات الآلات من
الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علّة معدّة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات
وتلك الاوضاع مستندة الى علّة فاعليّة هي غير تلك الحركات المستندة الى
حركة البنّاء فلا يضرّها عدم شيء منها المبحث الرّابع في القدم وهو كون الوجود
غير مسبوق بالعدم وقد يوصف العدم به فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود
قديم وهو ينافي تأثير الفاعل المختار اى القديم لا يكون اثراً صادراً
عنه باتّفاق المتكلّمين والحكما لانّه اى تأثير المختار مسبوق بقصد
اى بقصد التّأثير دون تأثير الموجب اذ لا قصد له وفيه بحث اذ الايجاب
لا ينافي القصد بل الحكما قائلون به حيث صرّحوا بانّ الواجب مع كونه
موجباً فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل لكن مشيئة الفيض
لازمة لذاته ومقدم الشّرطيّة الاولى هناك واقع دائماً ومقدم الثّانية
ممتنع الوقوع وانّما المنفى عنه الاختيار بمعنى التمكّن من الفعل والتّرك

المبحث الرابع في العدم

وان لا يكون شيء منها الا زمانا لذاته واقول يجيء في الالهيات عند تفسير
العناية ما يدل على نفي القصد عن الواجب المقارن ذلك القصد لعدم
الاثر الذي قصد ايجاده فان القصد الى ايجاد الموجود محال بديهة
ورد هذا بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود بانهما بحسب
الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود
بوجود قبل بل نقول اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود زمانا كقصدنا
الى افعالنا والحكما انما اسندوا العالم مع اعتقاد قدمه اي قدم بعضه
الى الصانع تعالى لاعتقادهم انه موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ثم المتكلمون
اتفقوا على نفيه اي نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة
وان انكروا قدم الصفات اي صفات الله تعالى لفظا وقالوا القول بقدماء
متعددة كفر اجماعا على ما سيأتي في الالهيات لكنهم قالوا به اي بقدم الصفات
في المعنى لانهم اثبتوا لله تعالى احوالا خمسة الاول لها اي لثبوتها
وهي الموجودية الواجبة كما يجيء في الالهيات والحيية والعالمية والقادرية
واثبات هذه الاربع بالاتفاق والالوهية وهي اي الالوهية حالة
اثبتها ابو هاشم فقط علة للاربع المتقدمة وعلتها عند الباقين
هي الوجود والحياة والعلم والقدرة مميزة للذات اي لذاته تعالى عن سائر
الذوات المشاركة له في الذاتية عنده فقد اثبتوا مع الله في الازل
امورا كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم على اطلاق القديم على غير
الله هذا ما ذكره الامام في المحصل واعترض عليه المحقق الطوسي
ان القديم موجود لا اول له وهذه الامور احوال لا يوصف عندهم بالوجود
فلا تكون قديمة الا ان يراد بالقديم ثابتا لا اول له لكن الكلام في المعنى

المشهور

المشهور وايضا انما يلزم هذا من اثبت منهم الحال دون من عداهم واعلم ان ما سوى
ذات الله وصفاته لا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين واما الحكما فقالوا
بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها
من الضوء والشكل واصل الحركة بمعنى انها متحركة حركة متصلة من
الازل الى الابد واصل الوضع الا ان كل حركة شخصية ووضع شخصي
يعرض من حركاتها واوضاعها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا
الاجسام العنصرية بموادها بشخصها وصورها الجسمية بنوعها وصورها
النوعية بجنسها وسيجيء تفصيله في باب الجواهر واثبت الثنوية قديمين هما
النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما والحرنانيون منهم قدماء
خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون
مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي
وهو الهيولي واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين وهما الدهر اي الزمان والفضا
اي الخلا وكان هذا المذهب منسيا فمال اليه ابن زكريا الطبيب الرازي
واظهره وعمل فيه كتابا يسمى بالقول في القدماء الخمسة المبحث الخامس
في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم وقد يعبر عنه اي عن الحدوث
بالحاجة في الوجود الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا كما قد يعبر عن القدم بعدم
الاحتياج الى الغير ويسمى قدما ذاتيا وقد يقال الحدوث هو كون الوجود
مسبوقا فان كان مسبوقا بالعدم فهو زماني وان كان مسبوقا بالعلة
فهو ذاتي وقال بعضهم الحدوث كون الوجود مسبوقا بالعدم فان كان السبق
زمانيا فالحدوث زماني وان كان ذاتيا فذاتي وهذا مشكل جدا فان العدم
تقدم بالذات على الوجود والا كان علة له او جزء لعلته ولا يتصور ذلك

المبحث الخامس في الحدوث وتفسير معانيه

فی الممکنات المستمرّة الوجود فی الازل مع کونها محدثة حدوثا ذاتیا فالحکما
للحدوث بالمعنی الاول وهو الزمانی یستدعی تقدّم مادة ای ما یکون
موضوعا للحادث ان کان عرضا او هیولی ان کان صورة او متعلقة
ان کان نفسا وقد یفسّر بالهیولی وحدها لانّ الموضوع ومتعلّق النفس مشتملان
علیها ومدة ای زمان امّا الاول فلانّ امکان الحدث موجود قبله ای
قبل وجود الحدث فیکون له محلّ غیر الحدث بینهما علاقة تامّة واتّصال
کامل وهو ای المحل المذکور المادة وما توهّم من ان امکان الشیء هو اقتدار
الفاعل علیه فیکون قائما بالفاعل فاسد لانّ الاقتدار وعدمه تعلّل
بالامکان وعدمه فیقال هذا مقدور لانّه ممکن وهذا غیر مقدور لانه
ممتنع وایضا امکان الشیء صفة له فی نفسه لا بالقیاس الی الفاعل والاقتدار
علیه مقیس الی الفاعل فلا یکون احدهما عین الآخر وامّا الثانی فلانّ
عدمه ای عدم الحدث قبل وجوده وهذه القبلیة لیست بالعلیّة
وهی قبلیة الفاعل المستقل بالتأثیر وعند صاحب المحاکمات قبلیّة
الفاعل مطلقا سواء کان مستقلا بالتأثیر اولا والذات ای الطبع
کما یفهم من عبارة المصنّف فی آخر باب الاعراض فی ذکر اقسام التقدّم
وهی قبلیّة ما سوی الفاعل المذکور من العلل الناقصة سواء کانت
فاعلة او غیرها وذلک لان وجود الشیء لا یحتاج الی عدمه واعلم ان عباراتهم
فی تفسیر التقدّم مضطربة فجعله المصنّف مرادفا للتقدّم الطبیعی
وبعضهم یقولون بانّ التقدّم بالعلیّة والتقدّم بالطبع یشترکان فی
معنی واحد یسمّی التقدّم بالذات وهو تقدّم المحتاج الیه علی المحتاج
وربّما یقال للمعنی المشترک تقدّم بالطبع ویخصّ التقدّم بالعلیّة

باسم التقدم

باسم التقدّم بالذات والشیخ استعملهما فی قاطیغوریاس الشفا کذلک
وصاحب المواقف خصّ التقدّم الذاتی بجزء الشیء مقیسا الی کلّه وقال
لا نعقل ذاتا للاثنین وهو ذات هذا الواحد وذاک الواحد ولا یتم له ذات الا
بذاتیهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلک حکم له باعتبار ذاته وحقیقته
من حیث هی بخلاف التقدّم بالعلیّة فانّه حکم باعتبار الوجود لا باعتبار
الماهیّة فی نفسها وکانّه اراد بالتقدّم بالعلیّة ما سوی تقدّم الجزء
علی الکلّ من تقدّم المحتاج الیه علی المحتاج ولا یبعد حمل عبارة المصنّف
علیه والشرف لان تقدّم الشیء لیس له شرف بالنسبة الی وجوده والمکان
بل الرتبة الحسیّة والعقلیّة اذ لیس بین وجود الشیء وعدمه ترتّب
فهی بالزمان واجیب عن الاول اوّلا بانّ الامکان امر عدمی اعتباری فلا یحتاج
الی محلّ موجود یقوم به وفیه نظر اذ الکلام فی الامکان الاستعدادی
لا الذاتی وحاصل مقالتهم انّ الحادث لا یجوز ان یکون علته التامّة
بجمیع اجزائها قدیمة ای حاصلة ازلا والّا لکان الحادث ایضا قدیما لامتناع
تخلّف المعلول عن علته التامّة بل لا بدّ ان یکون شیء منها حادثا فذلک
الحادث ایضا لا یجوز ان تکون علته التامّة قدیمة لما ذکر بل لا بدّ هناک
ایضا من حادث وهکذا فحدوث الحادث المعین یتوقّف علی حوادث متسلسلة
الی غیر النهایة غیر مجتمعة لاستحالته بل متعاقبة وبحسب حدوث تلک الحوادث
المتسلسلة یقرب العلّة الموجبة من ذلک الحادث المعلول لها بعد بعدها
عنه حتّی اذا انتهت السلسلة الیه فاض علیه وجوده من المبداء الفیّاض
ولا بدّ لتلک الحوادث من محلّ موجود فی الخارج لانّها مقرّبة للعلّة الفاعلیّة
الی معلولها ولا یتصوّر قربه من الوجود علی وجوده به امّا بان یوجد فیه

اومعه وتوارد عليه حالات غير متناهية مهيئة لوجوده وهي المسماة
بالاستعدادات ولولا ذلك الامر الذي له تعلق بوجود ذلك الحادث
لم يتصور كون تلك السلسلة مقربة الى هذا الحادث المخصوص دون
غيره فوجود كل حادث يتوقف على محل يتعاقب عليه استعدادات غير
متناهية فذلك المحل المادة وتلك الاستعدادات المتعاقبة عليه
مستندة الى اوضاع فلكية وحركات سرمدية وكما ان المبدأ الفياض
غير متناه في فاعليته كذلك المادة غير متناهية في كونها منفعلة
فالمبداء الفياض القديم بواسطة تلك الحركة المستمرة التي
يلزمها اوضاع مختلفة غير متناهية الموجبة في المادة الاستعدادات
غير متناهية تفيض فيها حوادث مناسبة لتلك الاستعدادات
وثانيا انا لا نسلم ان محل امكان الحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور
لم لا يجوز ان يكون شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول او التدبير
والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون للحادث جوهرا غير
جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يتم دليل على امتناع ذلك او عرضا
قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة
بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست
باجسام واجيب عن الثاني بان القبلية غير منحصرة في الخمسة
بل قد تكون بغير ذلك كتقدم اليوم على الغد فانه ليست بالاربعة
الاولى وهو ظاهر ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان ويسميه المتكلمون
التقدم بالذات وقال بعضهم هو تقدم بالرتبة وقيل هو تقدم بالزمان
فانه ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا

عارض

عارض للزمان بالذات ولغيره بواسطته الا ترى انا قيل ولادة زيد مثلا
متقدمة على ولادة عمرو اتجه ان يقال لماذا فاذا اجيب بان تلك كانت
في خلافة فلان وهذه في خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة
على هذه اتجه ايضا فاذا قيل خلافة فلان كانت في العام الاول وخلافة
غيره في هذه السنة لم يتجه ان يقال لما كان الاول مقدما على هذه
السنة ونوقش فيه بان انقطاع السؤال عند قولك العام الاول
مقدم على هذه السنة انما هو لان التقدم على هذه السنة ماخوذ
في العام الاول كما ان التاخر عن العام الاول ماخوذ في هذه السنة
فلو قيل لماذا قلت العام الاول مقدم على هذه السنة كما لو قيل لماذا قلت
ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما يعد سخفا وكما
ان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت
في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع
السؤال عند ما ذكرتم ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم
الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو المطلوب كما لا يخفى واهل
الحق يحكم بان تقدم اجزاء الكم المتصل بعضها على بعض تقدم بالذات سواء
كان زمانا او غيره الخامس في الوحدة والكثرة وفيه مباحث ثلاثة الاول
في حقيقتهما الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة وفي
المواقف الى امور تشاركه في الماهية كزيد المنقسم الى اعضائه والكثرة
ما يقابلها كمجموع فردين من نوع ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة
من الامور المتخالفة الحقايق كانسان وفرس وحمار داخلة في تعريف الوحدة
على ما ذكرتم خارجة عن تعريف الكثرة فالحق ان يقال الوحدة كون الشيء

مباحث الوحدة والكثرة

بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم ثمّ الوحدة مغايرة للوجود
والماهية خلافاً لبعضهم حيث ظنّوا من تساوي الوجود والوحدة انّ
الوحدة الشخصيّة عين الوجود الشخصي الثّابت لكلّ موجود معين
فانّ الكثرة اي الكثير من حيث هو كثير اي من حيث يلاحظ كثرته
وتفصيله موجود وانسان وليس من حيث هو كثير بواحد وقيد الحقيقة
لان ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال
معروضة للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين بشيء واحد من
جهتين وكذا الكثرة غير الوجود والماهيّة اذ الواحد من حيث هو واحد
موجود وانسان وليس من حيث هو واحد بكثير والوحدة ثابتة في الخارج
عند الحكما لانها جزء من الواحد الموجود قد عرفت انا اورد على مثله
من انها جزء عقلي لا خارجي ولانّها لو كانت عدماً اي معدوماً لكانت عدم
الكثرة التي يقابلها لامتناع ان يكون عدماً مطلقاً وعدماً لشيء آخر
لا يقابلها وفيه بحث لانّا لا نسلّم انّ المعدوم يلزم ان يكون عدماً وقد
مرّ نظيره ولو سلّم فلا نسلّم انّه يجب ان يكون عدم الكثرة فانّ الوحدة
لا تقابل الكثرة لذاتها كما سيجيء والكثرة مجموع الوحدات لا جزء للكثرة
سواها وما قيل من انّ الوحدات اجزاء مادية للعدد ولا بدّ هناك من جزء
صوري توهّم وقال ارسطو العشرة ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستّة
لامكان تصوّر العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانّك اذا
تصوّرت حقيقة كلّ واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد
المندرجة تحتها فقد تصوّرت حقيقة العشرة بلا اشتباه العدميّة بالفرض
فيكون النّقيضان عدميين وهو محال لاستلزامه ارتفاع النّقيضين

وقد عرفت ما فيه انّ المستحيل ارتفاعهما في الصدق لا بحسب الوجود
الخارجي فالوحدة وجوديّة والكثرة مجموع الوحدات فتكون وجوديّة
ايضاً وعورض هذان الدّليلان بانّ الوحدات لو وجدت لكانت مشاركة
في كونها وحدات اي في مفهوم الوحدة ومتميّزة بخصوصيّات اي تشخّصات
فيكون لها اي للوحدات لاجل تلك الخصوصيّات وحدات اخر ويلزم التّسلسل
في الوحدات ويتجه عليه ما اشتهر وردّوه في نظائره وهو انّه لم لا يجوز
ان تكون وحدة نفسها فان كلّ ما سوى الوحدة فهو في كونه واحداً محتاج
الى انضمام صفة الوحدة اليه وامّا مفهوم الوحدة فهو واحد بذاته
من غير احتياج الى انضمام وحدة اخرى وان سلّم ذلك فلم لا يجوز ان تكون
الوحدة موجودة خارجيّاً وتكون وحدة الوحدة اعتباريّة اذ لا يلزم
من وجود طبيعة وجود كلّ واحد من افرادها فلا تسلسل في الامور العينيّة
لانتهائها الى ما هو اعتباري وحينئذ يكون التّرتيب في الاعتبارات
وينقطع بانقطاع الاعتبار والحقّ الّذي ذهب اليه المتكلّمون انّ الوحدة
والكثرة من الاعتبارات العقليّة وانت تعلم ممّا سبق في بحث الماهيّة
والتّعين ان لا نزاع بين الحكماء والمتكلّمين في هذا المقام فان مراد
الحكما بقولهم الوحدة موجودة في الخارج هو الوجود في نفس الامر
ولو سلّم انّ المراد الوجود المقابل الذّهني فالمراد انّ الوحدة عين الشخص
في الخارج وانّما يغايره في الذّهن فقط فهي موجودة بوجود الشّخص
فرع على بحث الوحدة والكثرة الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها لانّ التّقابل
الذّاتي منحصر في اقسامه الاربعة الّتي ستأتي وهي منتفية ههنا ولعلّك
تقول هذا منافٍ لما صرّح به المصنّف بُعيد هذا من حصر التّقابل بالذات

فی تقابل السلب و الایجاب و اقول المراد ههنا ان التقابل فی السلب و الایجاب
مقتضی ذاتیهما و المراد ههنا ان الکثرة و الوحدة لا یتصفان بالتقابل
حقیقة و انما المتصف بهما هو معروضاهما فیوصفان المعروض کما
فی وصف السفینة و جالسها بالحرکة اذ لیس احدهما عدم الاخری فلا
یکون بینهما تقابل السلب و الایجاب و لا العدم و الملکة و لا ضدا لها
ای لیس احدهما ضدا للاخری و لا مضایفة لها لتقوم الکثرة بها
ای بالوحدة و امتناع ان یکون عدم الشیء مقوما له او متقوما به
و ان یتقوم الضد بالضد لان الضد لا یجامع الضد و المقوم یجامع
ما قومه و ان یتقوم المضایف بالمضایف لانهما متکافیان فی الوجود
الخارجی و الذهنی و المقوم متقدم و ههنا بحث اذ البلقة ضد لکل
من السواد و البیاض مع انهما یقومانها و الحل ان المعنی بامتناع
الاجتماع المتقابلین ان لا یتصف شیء واحد بهما اشتقاقا فی زمان
واحد من جهة واحدة علی ما نص علیه الشیخ فی المقابلة السابعة
من الفن الثانی من منطق الشفا الا ان لا یکونا موجودین معا و الاجتماع
الذی للشیء مع مقومه ان یکونا موجودین معا لا ان یتصف شیء واحد
بهما اشتقاقا بل الوحدة تقابل الکثرة بالعرض لکونها مکیال الکثرة
و عادا لها ای یفنیها اذا اسقط منها مرة او مرتین او اکثر و هو ای
کون الوحدة مکیال الکثرة اضافة عرضت لها ای الوحدة بالنسبة
الی الکثرة فبین المکیالیة و المکیلیة تقابل التضایف بالذات
و بین الوحدة هذه التضایف بالعرض لعروض المکیالیة و المکیلیة
لهما و ایضا نقول الوحدة علة و الکثرة معلولة لها و العلیة و المعلولیة

من الامور

من الامور المتضایفة و قد نقل عن صاحب المواقف انه قال ان اعتبر
التقابل بین مفهومی الوحدة و الکثرة فهو تقابل ذاتی بالسلب و الایجاب
و ان اعتبر بین ما صدقا علیه فاما ان یعتبر بین الکثرة و الوحدة التی
هو جزءها فهو تقابل بالعرض کما هو المشهور و ان اعتبر بین الکثرة و
الوحدة التی تطرا علی موضوع الکثرة فتبطلها و تنفیها کالمیاه المتعددة
اذا صبت فی جرة او بین الوحدة و الکثرة الطاریة علی موضوع الوحدة
النافیة ایاها کماء واحد صبت فی اوان متعددة فهو تقابل التضاد
لان شان التضاد اذا ورد علی محل الاخر ان یبطله و ینفیه و شان
الوحدة و الکثرة الواردین علی محل واحد ذلک لا یقال الوحدة اذا
طرت لا تنفی الکثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها ثم یلزم من
ابطالها ابطال الکثرة بالعرض و من شان الضدان یبطل ضده بالذات
لا بالعرض لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عین ابطال الکثرة لان
رفع الجزء هو رفع الکل بعینه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع
الملزوم و لذلک امکن ان یتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم و ان
کان المتصور محالا و لم یمکن ان یتصور رفع الجزء مع بقاء الکل فان
التصور ههنا محال کالمتصور و اعترض علیه المحقق الشریف فی شرح
المواقف اولا بان تقابل السلب و الایجاب انما هو بین الانقسام و سلبه
و لا شک ان کون الشیء بحیث لا ینقسم مفهوم مغایر لمفهوم عدم
الانقسام و کذا کونه بحیث ینقسم مفهوم مغایر لمفهوم الانقسام
و لو سلم ان فی العبارة مساهلة و المقصود ان الوحدة عدم الانقسام
کما ینبیء عنه قول المصنف بعید هذا فان لم یکن له مفهوم سواه

فلا نسلم ان الكثرة هي الانقسام لان حقيقتها مركبة من الوحدات
فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات
انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام
لازما وثانيا بان طريان الوحدة على مجموع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت
اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فحينئذ نقول ان كانت
تلك الاشياء باقية باعيانها وقد يركب منها شيء واحد فالكثرة باقية
في موضوعها الذي هو الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة
عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة
وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر
معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة
هو ذلك الزائد وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان
الكثرة على موضوع الوحدة ثم قال التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان
الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك
شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة
خارج عنها واذا كانت حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن
بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا هذا هو مقصد القوم في هذا المقام
لان بين مفهومي تعريفهما تقابل بالذات او بالعرض والقول بان التقابل
بين الكثرة والوحدة الطارية احديهما على الاخرى المبطلة اياها تقابل
التضاد باطل لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع وقال بعض الافاضل
ان اراد بقوله ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها فالكثرة باقية
اذ تلك الاشيا باقية بتعددها على ما ينبئ عنه لفظ باعيانها فنختار

انها

انها غير باقية بتعددها ولم يزل ايضا فان زوال الكثرة عن شيء
لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جميع المياه التي في كيزان متعددة
في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجادا لماء آخر من كتم العدم
والضرورة تقتضي ببطلانه وان اراد انها باقية بتشخصها فنمنع
الملازمة ونقول تلك الاشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة
وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة والكثرة ليستا
من المشخصات فلا يزول بزوال احدهما وطريان الآخر وجود موضوعهما
واقول غرض المحقق الشريف نفي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة
على مذهب الحكماء القائلين بانهما من المشخصات لا النفي في نفس الامر
وعبارته في شرح حواشي التجريد تنادي بذلك والحق انهما متقابلان
بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما
مكيالا للآخر او علة جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد
من جهة واحدة واحدا وكثيرا واما انه بالتضاد فلاستحالة الثالثة
الاخرى وما يقال من ان الضد لا يقوم الضد فقد عرفت فساده
المبحث الثاني في اقسام الوحدات بل الوحدة على ما عرفت في تقسيم المعلومات
الواحد ان منع نفس مفهومه الصورة اي منع من حيث هو متصور مع
قطع النظر عن الغير عن الحمل الايجابي على كثيرين فهو الواحد بالشخص
وان لم يمنع فهو واحد من وجه وكثير من وجه اي بالذات كثير من وجه
باعتبار الجزئيات فجهة الوحدة لتلك الجزئيات ان كانت نفس الماهية
فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان وان كانت جزءا منها اي الماهية
فهو الواحد بالجنس كافراد الحيوان وانواعه او بالفصل كافراد الناطق

المبحث الثاني في اقسام الوحدات

وان كانت خارجة عنها فهو الواحد بالعرض اى العارض اما بالمحمول
ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على الكثرة كاتحاد القطن والثلج
فى البياض اى الابيض المحمول عليهما بالطبع او بالموضوع ان كانت جهة
الوحدة موضوعة بالطبع للكثرة كاتحاد الكاتب والضاحك فى الانسان
الموضوع لهما بالطبع وههنا قسم آخر وهو الاتحاد فى خارج غير محمول
كاتحاد نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة فى التدبير
اللهم الا ان يقال اتحاد النسبتين حقيقة انما هو فى مفهوم النسبة
فى كونهما منشا التدبير والتدبير انما هو جهة وحدة النفس والملك
والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة الخارجية اصلاً فان لم يكن
له مفهوم سواه اى سوى عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية
وان كان فاما ان يكون ذا وضع اى قابلاً للاشارة الحسية
وهو النقطة الشخصية او لا يكون وهو المفارق عن المادة المشخص
وان قبلها اى القسمة وتشابهت اجزاءه فى الطبيعة فهو الواحد
بالاتصال كالمقادير والاجسام البسيطة وهذا على القول بنفى
الجزء الذى لا يتجزى والا فبالاجتماع اى ان لم تتشابه اجزاءه فهو الواحد
بالاجتماع كالاجسام المركبة وقيل الواحد بالاتصال المقدارين اى قد
يطلق على مقدارين يتلاقيان عند حد مشترك قالوا هو ذو وضع بين
مقدارين يكون منتهى لاحدهما ومبدأ للآخر ومنتهى لهما او مبدأ لهما
على اختلاف العبارات وقيل الحد لا يحصل الا بالفصل باحد وجوهه ومع
الفصل يجب لكل قسم نهاية قائمة به فلا يتصور نهاية واحدة مشتركة
بينهما الا ان يراد الوحدة الوضعية والاظهر ان فرض الانفصال

فى الخط

فى الخط يكفيه ملاحظة نقطة واحدة فاصلة بين قسميه وكذا
فرض الانفصال فى السطح يكفيه ملاحظة خط واحد فاصل وفرض
الانفصال فى الجسم يكفيه ملاحظة سطح واحد فاصل فبين اجزاء
الكم المتصل حدود مشتركة قطعاً نعم الانفصال بالفعل فى نفس
الامر يوجب تعدد النهايات حقيقة وان امكن اتحادها وصفا وكذا
فى القسمة العرضية كضلعى الزاوية المتلاقيين عند نقطة او المقتادين
بل جسمين كما فى المواقف يتلازم طرفاهما بحيث يلزم حركة احدهما
حركة الآخر سواء كان ذلك التلازم طبيعياً كما فى اليد او وضعا
كما فى السرير وايضا فالواحد ان حصل له جميع ما يمكن له قيل اى لا يمكن
ان يراد فيه شئ كالدائرة والكرة بخلاف الخط المستقيم فان
الزيادة عليه ممكن ابداً وقيل اى ما يكون جميع كمالاته حاصلة
بالفعل على مذهب الحكماء فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد
الغير التام والناقص والتام اما طبيعى تكون وحدته خلقيا او وضعى
يكون وضعه بالمواضعة او صناعى تكون وحدته بالصنعة كزيد
فانه واحد بالخلقة ودرهم فانه واحد بالمواضعة اذ هو مقدار
مخصوص مجتمع من ستة اسداس يسمونه درهما واحداً وبيت فانه واحد
بالصناعة وههنا بحث لان تفسيرى التام لا يصدقان على هذه الامثلة
والمناسب ان تجعل هذه الامثلة اقساما للواحد بالاجتماع كما فى شرح
المقاصد وخبط المصنف بتبعية الامام ثم الاتحاد بالنوع يسمى
مماثلة وبالجنس مجانسة وبالعرض اى بالعارض ان كان فى الكم
يسمى مساواة وان كان فى الكيف يسمى مشابهة وان كان فى المضاف

البحث الثالث في التغاير

اى النسبة كما فى المواقف يسمى مناسبة وان كان فى الشكل يسمى مشاكلة
قيل يعلم بهذا ان المراد بالكيف ما عدا الشكل واقول لا يبعد ان يسمى
ذلك مشابهة ايضا باعتبار كون الشكل كيفا وان كان فى الوضع
اى وضع الاجزاء يسمى موازاة ومحاذاة وان كان فى الاطراف كطاسين
طبق طرف احدهما على طرف الاخر يسمى مطابقة المبحث الثالث فى اقسام
الكثير كل شيئين هما متغايران اى الاثنينية تستلزم التغاير وقال
مشايخنا اى الاشعرى واتباعه الشيئان ان استقل كل واحد منهما
بالذات اى التشخص والحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما اى كل واحد منهما
عن الآخر فهما غيران الحيثية تفسير الاستقلال او قيد آخر فالاول
على التوجيه الثانى لاخراج الجزء والكل والثانى لاخراج الصفة والموصوف
والتوجيه الاول اظهر وانما قال بالذات والحقيقة ليدخل فيه الاب
والابن فان كل واحد منهما وان لم يستقل بحسب التعقل لكنه مستقل
بحسب الذات والحقيقة والا صفة وموصوف او كل وجزء ولهذا قالوا
الصفة مع الذات لا هو وهو ظاهر ولا غيره اذ لا يجوز الانفكاك بينهما
من الجانبين وكذا الجزء والكل وقيل لا فرق بين الصفات اللازمة
والمفارقة عندهم وقيل انهم ادعوا ذلك فى الصفة اللازمة ثم القدرة
بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدى ذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعرى وعامة الاصحاب ان من الصفات ما هى عين الموصوف كالوجود ومنها
ما هى غيره وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال
من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غيره وهى
ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك

من الصفات

من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان
يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسية لما امتنع
انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها
وقال صاحب المواقف المراد لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية
كما مر فى تحقيق الحمل وقال المحقق الشريف فيه بحث لان كلام المشايخ
فى اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردوها
فى تمثيلاتهم وفى صفات هى مبادى المحمولات كالعالم والقادر والمريد
والظاهر انهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا
على ما قالوا وايضا لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته
تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله فدفعوه بذلك وايضا
لزمهم ان تكون تلك الصفات الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل
فى القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات
حادثة واما بالايجاب فيلزمهم كونه تعالى موجبا بالذات ولو فى بعض
الاشياء فتستروا عن هذا بانها انما تكون محتاجة مستندة الى
علة اذا كانت مغايرة للذات وعلى الاصطلاح الاول وهو ان كل اثنين
متغايران فالغيران عند اكثر المتكلمين ان اشتركا فى الصفات النفسية
فمثلان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة
فضدان والا فمختلفان والمراد بصفات النفس ما لا يحتاج وصف الشئ
به الى تعقل امر زايد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية
للانسان ويقابلها الصفات المعنوية التى يحتاج فى الوصف بها الى تعقل
امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وخالفهم المصنف وقال

الغيران ان اشتركا في تمام الماهية فمثلان والا فمختلفان والمختلفان متلاقيان
ان اشتركا في موضوع واحد اي في زمان واحد والا لزم ان يكون المتقابلان
متلاقيين وايضا لفظ المتلاقيين ينبئ عنه واقول ان اراد بالموضوع
المحل المستغني عن الحال فيلزم ان يكون السواد والحركة متباينين وان
اراد موضوع القضية فيابى عنه قوله كالسواد والحركة فانهما يعرضان
الجسم الا ان يحملا على الاسود والمتحرك ويحمل العروض على الحمل وايضا
لا يكون الموضوع ههنا بمعنى الموضوع في قوله بعيد هذا ان امتنع
اجتماعهما في موضوع واحد اذ صرحوا بان المراد هناك هو المحل المستغني
عن الحال والمتلاقيان متساويان ان صدق كل واحد منهما على كل ما صدق
عليه الآخر كالانسان والناطق فيه ان النائم والمستيقظ متساويان وبان
مع انهما غير متلاقيين ومتداخلان ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه
الآخر دون بعض آخر فان صدق الآخر على جميع افراده اي افراد الاول فهو
الاعم مطلقا كالحيوان بالنسبة الى الانسان والا اي وان لم يصدق كذلك
فكل منهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض والمختلفان
متباينان ان لم يشتركا في موضوع والمتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما
في موضوع واحد فلا تضاد بين الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر
المحققون المحل مطلقا ولهذا اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر
فالمراد بامتناع اجتماعهما في موضوع او محل هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول
لا بحسب الصدق والحمل عليه فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض
والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان
وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الفصل السابع

من المقالة الاولى من الفن الثاني من الشفا ليس الكلي السالب يقابل
الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب المحمول
مقابلة اخرى فليسم هذه المقابلة تضادا اذ كان المتقابلان لا يجتمعان
صدقا ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور ولا شبهة في انه
لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل قلنا يعتبر موضوع القضية
موردا او محلا للثبوت وعدم الثبوت اذ المراد من الحلول ههنا ما يعم حلول
الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور
الاعتبارية من جهة واحدة هذا القيد لادخال المتضايفين كالابوة
والبنوة العارضين لزيد من جهتين في زمان واحد المتبادر من لفظ
الاجتماع ما يغني عن قيد وحدة الزمان الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز
اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة مع كونهما في وقتين فصرح بوحدته
دفعا للتوهم التجوز في الاجتماع وان كانا وجوديين وامكن تعقل احدهما
بالذهول اي مع الغفلة عن الآخر فضدان مشهوران وقد يشترط في الضدين
ان يكون بينهما غاية البعد والخلاف كالسواد والبياض دون السواد
والحمرة ويسميان بالضدين الحقيقيين وبالمعاندين وهذا اخص من الاول
وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فمضافان ومتضايفان
كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا والآخر عدميا اعتبر كون
الموضوع او المحل مستعدا للاتصاف بالوجودي سواء قيد الاستعداد
والقبول بوقت اتصافه بالامر العدمي اولا وسواء اعتبر الاستعداد
بحسب شخصه او نوعه او جنسه القريب او البعيد كالبصر والعمى في زيد
الذي صار اعمى وفي الاكمه وفي العقرب فان الاول قابل بحسب شخصه

مطلب في بيان انواع العدم والملكة الحقيقيان والمشهوران

والثاني بحسب نوعه والثالث بحسب جنسه القريب وكالسكون المقابل
للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو
فوق الجماد قابل للحركة الارادية **فعدم وملكة حقيقيتان وان اعتبر**
فيه اي تقابل العدم والملكة **وجود الموضوع في وقت يمكن اتصافه**
اي الموضوع **به** اي الوجودي في ذلك الوقت والاظهر ان يقول ان اعتبر
كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي بحسب شخصه في وقت
اتصافه بالامر العدمي فملكة وعدم مشهوران كالكوسجية فانها عدم
اللحية عمن هو شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي
لا يقال له كوسج وهذا اخص من الاول **وان لم يعتبر** كون الموضوع
مستعدا للاتصاف بالوجودي **فسلب وايجاب** قال شارح المواقف المتقابلان
تقابل التضاد كالسواد والبياض متقابلان باعتبار وجودهما في
الخارج مقيسا الى محل واحد فاذا وجد فيه احدهما امتنع به وجود
الاخر فالمتضادان المذكوران امران موجودان في الخارج وكذا المتقابلان
تقابل التضايف كالابوة والبنوة متقابلان باعتبار وجودهما
في الخارج في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال
بوجود الاضافات في الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا
فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان تقابل
العدم والملكة يكون احدهما اعني الملكة كالبصر موجودا خارجيا
فهو بحسب هذا الوجود في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب
والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية
ايضا فلا وجود للمتقابلين هٰهنا في الخارج اصلا لان ثبوت النسبة

وانتفائها

وانتفائها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فان
حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا فالمتقابلان هٰهنا موجودان
في الذهن وهو وجود حقيقي او في القول اذا عبر عنهما بعبارة وهو
وجود مجازي وهذا معنى ما قيل من ان تقابل السلب والايجاب راجع الى القول
والعقد وقال الشيخ ان المتقابلين بالسلب والايجاب ان لم يحتملا
الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس
زيد ليس بفرس وقال ايضا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى
الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان وجوده في نفسه او وجوده لغيره
ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان لا وجوده في نفسه ولا وجوده
لغيره واعترض على حصر التقابل في الاربعة الاول انه يجوز كون
المتقابلين عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق
لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف
لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه
العدمان واما العمى فانتفاء البصر عما هو قابل له وان اريد باللاعمى
سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه وان اريد سلب القابلية فالتقابل
بينهما بالايجاب والسلب وفيه نظر اما اولا فلجواز ان يكون احد العدميين
مضافا للاخر واما ثانيا فلجواز ان لا يكون بين المفهومين اللذين اضيف
اليه العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير واما
ثالثا فلانه يجوز على تقدير الواسطة ان لا يجتمع العدمان في شيء كعدم
الحول عما من شانه ان يكون احول وعدم قابلية البصر واما رابعا
فلانا لا نسلم ان سلب انتفاء البصر هو البصر مفهوما واما خامسا

فلان مفهوم الاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية
وهذا المفهوم الاعم مقابل المفهوم العمى في نفسه واما سادسا فلانا
لا نسلم ان تقابل سلب القابلية مع العمى يقابل السلب والايجاب
الثاني ان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم
والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدم عدما
للوجود واجيب بان المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولا شك ان
عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان
الكلام في وجود الملزوم المحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود
الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه قيل السواد
من حيث انه ضد البياض مضاف للبياض من حيث انه ضد السواد
فالضد قسم المضاف قلنا المضاف حيثية السواد اى كونه ضد للبياض
لا هو اى لا السواد نفسه وقال المحقق الشريف لنا في السواد والبياض
مثلا ثلثة احوال النظر الى ذاتيهما وبهذا الاعتبار ضدان والنظر
الى حيثيتهما وبهذا الاعتبار متضايفان والنظر الى ذاتيهما مع حيثيتهما
وبهذا الاعتبار ايضا متضايفان قيل مفهوم المقابل تحت المضاف
فكيف يكون المضاف تحته اى تحت مفهوم المقابل وقسما من اقسامه
الاربعة قلنا المضاف تحت ما اى الذات الذى صدق عليه المقابل
وهو اى ما صدق عليه المقابل اعم مطلقا من المضاف لصدقه على الضد
والايجاب والسلب وتحته اى تحت المضاف مفهوم المقابل وفي بعض النسخ
التقابل وكلاهما اى الذات المأخوذ مع مفهوم المقابل لا الذات وحده
لا يخفى ما في عبارته من القصور لانك عرفت ان التقسيم ضم القيود

المختلفة

المختلفة الى المقسم ليحصل بانضمام كل قيد قسم فالمضاف تحت مفهوم
المقابل اذا كان المضاف تحت ما صدق عليه مفهوم المقابل من حيث صدقه
وحمله على افراده وتحت المضاف مفهوم المقابل من حيث هو هو ولا استحالة
في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر فعدم اندراجه فيه من حيث
الصدق على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم
يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد
مثلا والحاصل انه لا يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراده
اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الآخر فروع خمسة على تقسيم الغيرين الاول (فروع في تقسيم الغيرين)
المثلان لا يجتمعان خلافا لاكثر المعتزلة فانهم يقولون شدة السواد مثلا
لاجتماع سوادين او اكثر والمراد الاجتماع في محل واحد لا حلول احدهما
في الآخر فانه غير ممتنع والا لاتحدا بحسب العوارض المشخصة ايضا لاتحاد
المحل كما اتحدا بالماهية ولوازمها فيكونان هو هو لا مثلين فيه بحث
اذ اللازم ان كل ما عرض لاحدهما من جهة المحل كان عارضا للآخر ايضا
ومن الجائز ان يعرضه عارض لا من جهته فيلزم عروضه للآخر وايضا
لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب
ايضا الفرع الثاني التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب اى امتناع
الاجتماع بينهما بالنظر الى ذاتيهما لان كل واحد من المتضايفين والضدين
انما يقابل الآخر لاستلزامه عدمه اى عدم الآخر والا اى ان لم يكن
ذلك الاستلزام فهما اى المتضايفان والضدان كسائر المتباينات لم يتعرض
المصنف للعدم والملكة في الظاهر فسلكه بعض الشارحين في سلك
التضايف والتضاد واقول لا يبعد ان يكون مراد المصنف بالسلب

والايجاب ماهو شامل للعدم والملكة الفرع السلب والايجاب لايصدقان
معا ولا يكذبان واما المتضايفان فيكذبان بخلو المحل عنهما فان الحيوان
الغير المتوالد لا يوصف بالابوة ولا بالبنوة ويكذبان ايضا بعدم
المحل ويمكن درجه في خلو المحل والضدان يكذبان بعدم المحل فان
الجسم المعدوم ليس اسود ولا ابيض واتصافا اي وبواسطة اتصاف
المحل بالوسط بين الطرفين المتضادين كالفاتر المتوسط بين الحار
والبارد وقال المحقق الشريف اراد الفتور وكذا في مثله واللاعادل
واللاجاير المتوسط بين العادل والجاير وخلوه اي بواسطة خلو المحل
عن الجميع اي الطرفين والوسط كالشفاف الخالي عن السواد والبياض
وما يتوسط بينهما والعدم والملكة يكذبان بعدم الموضوع فان زيد المعدوم
ليس اعمى ولا بصيرا او عدم استعداده لها اي للملكة فان السواد ليس اعمى
ولا بصيرا الفرع الرابع المتضايفان يتلازمان طردا اي اذا وجد احدهما في الخارج
او الذهن وجد الاخر وعكسا اي عدم احدهما عدم الاخر والضدان قد
يلزمان المحل على البدل اي يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل فيتعاقبان عليه
اذا العدم احدهما عنه وجد الاخر كالصحة والمرض بالنسبة الى بدن الحي
وانما يصح هذا المثال على القول بان المرض هيئة وجودية مضادة للصحة
مع القول بنفي الحالة المتوسطة بين المرض والصحة اما على القول بان
المرض عدم ملكة فلا يكون ضد الصحة واما على القول بالحالة المتوسطة
فلا يلزمان بدن الحي على البدل او لا يلزمان المحل وحينئذ لا يتعاقبان كالحركة
الصاعدة من الوسط اي من المركز الى المحيط والحركة الهابطة من المحيط
اليه اي الى الوسط وهو المركز فانه لابد وان يتوسطهما اي الحركتين

الصاعدة

الصاعدة والهابطة سكون في المذهب المشهور لارسطو وسيأتي
في آخر باب الاعراض وقد يلزم احدهما بعينه المحل كبياض الثلج الفرع
الخامس الاستقراء دل على ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين
آخيرين وزعم بعضهم وقوع التضاد في الاجناس فان الخير والشر
جنسان لانواع كثيرة وهما متضادان واجيب بان الخير هو حصول
كمال الشيء والشر عدمه فبينهما تقابل العدم والملكة وايضا
ليسا ذاتيين لما تحتهما داخلين تحت جنس واحد قريب وزعم بعضهم
ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج
تحت جنس الرذيلة واجيب بان الفضيلة عارضة لماهية الشجاعة
والرذيلة لماهية التهور ولو سلم انهما نوعان لهما فلا نسلم انهما
متضادان لان الكلام في التضاد الحقيقي والشجاعة وسط بين
التهور والجبن فلا يكون ضد الشيء منهما وعلى ان المتباينين لا
يضادهما شيء واحد مضادة حقيقية بل ضد الواحد واحد وقال
صاحب التجريد لا يعقل للواحد ضدان وان تكثرت لا يتصور غاية
الخلاف الا بين اثنين منها واقول يمكن حمل كلام المصنف بان يقرأ ان
بكسر الهمزة الفصل السادس في العلة قالوا هي ما يحتاج اليه الشيء
في وجوده فقط او في وجود ماهيته واقول هذا لا يلائم ما صرحوا
به من ان عدم العلة علة العدم وههنا بحث آخر لان المعلول اذا
كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه تكون جزءا من علته التامة المفسرة
بما لا يحتاج المعلول الى غيرها والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر
بالعكس فينبغي ان يزاد في التعريف قيد آخر ويقال العلة ما يحتاج اليه

الفصل الثالث في العلة والمعلول

المبحث الاول في اقسام العلة

والى كل من اجزائه امر في وجوده والمعلول وفيه مباحث اربعة الاول
في اقسام العلة وهي اربعة لان ما يحتاج اليه الشيء في وجوده اما
ان يكون جزأ منه اي من ذلك الشيء او لا يكون جزء منه بل يكون خارجا
عنه والاول اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة والعلة الصورية
لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل
لانا لا نسلم حصول الصورة السيفية في الخشب فتامل او يكون الشيء
بالقوة وهو المادة والعلة المادية وتسمى الطينة والاسطقس والعنصر
والقابل ايضا وليس المراد بالعلة الصورية والمادة ما يختص بالجواهر
من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض
التي يوجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة وهاتان علتان للماهية
داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيخصان
باسم علة الماهية تميزا لها عن الباقيين المشاركين اياهما في علية
الوجود وربما يقال الحصر الجزء في المادة والصورة منقوض بالجنس
والفصل ويجاب بان الجنس اذا اخذ من حيث هو جزء اعني بشرط لا شيء يسمى
مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة والحق ان الكلام فيما يتوقف
عليه الوجود الخارجي فلا تندرج فيه الاجزاء العقلية والثاني اما ان يكون
مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والعلة الفاعلية او يكون مؤثرا في مؤثريته
اي مؤثرية الفاعل بان الفاعل لاجله فاعلا وهو الداعي والغرض والغاية
والعلة الغائية وهاتان العلتان تخصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما
دون الماهية والمادة والصورة لا توجدان الا للمركب والغاية لا تكون
الا للفاعل بالاختيار فان الواجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون

لفعله

لفعله حكمة وفائدة وقد تسمى فائدة فعل الموجب ايضا غاية والغاية
معلولة بحسب الوجود الخارجي وان كانت علة بحسب الوجود الذهني
فان الجلوس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة
له بحسب تصوره وحصوله في الذهن فلها علاقتان العلية والمعلولية
بالقياس الى شيء واحد لكن باعتبار الوجودين وقد يقال الحصر الخارج
في الفاعل والغاية منقوض بالشرايط وامتناع الموانع واجيب بانها
اما من تتمة العلة الفاعلية لان المراد بالفاعل ما يستقل بالفاعلية
ولا استقلال الا بحصول الشرائط وارتفاع الموانع واما من تتمة العلة
المادية لان القابل بالفعل موقوف عليها وقد يجعل الادوات راجعة الى
الفاعل وما عداها الى المادة ورد بانا سلمنا بان المراد بالفاعل هو
المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا يحتاج
اليه المعلول ولا يصدق عليه الفاعل المستقل ولا القابل بالفعل ودفع
بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى الفاعل بالاستقلال والقابل بالفعل
واحتياجه الى ما ذكر انما هو ثانيا بواسطة احتياجهما اليها فيكون ما ذكر
من العلل بالواسطة والمقسم عليه الشيء بلا واسطة ورد بانه يجب
حينئذ ان يجعل العلة الكائنة من تتمة الفاعل وتوهم بعضهم انه
لو توقف وجود الشيء على عدم المانع لزم ان يكون العلة التامة للشيء معدوما
ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم
في الموجود ضروري فقال عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه
كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ
فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن

تحرك السقف فيها لان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر
عنه بذلك فسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه
والحق ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف
تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبديهة العقل وان لم تجوز ان يكون
العدم مؤثرا في الوجود لكن تجوز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر في الوجود
فنقول مدخلية الشيء في وجود آخر اما ان تكون بحسب وجوده فقط كالفاعل
والشرط والمادة والصورة فيجب اذ يكون موجودا واما بحسب عدمه
فقط كالمانع فيجب اذ يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه كالمعد
اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب اذ يوجد اولا المبحث الثاني في

المبحث الثاني في تعدد العلل

تعدد العلل لمعلول واحد وتعدد المعلولات لعلة واحدة المعلول الواحد
بالشخص لا تجتمع عليه علل مستقلة خلافا لبعض المعتزلة والمراد بالعلة
المستقلة الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره وذهب المحقق
الشريف الى انه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان
على سبيل البدل بان تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك
المعلول الشخصي واما ان توجد احدى العلتين فيوجد المعلول ثم تعدم هذه
العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل وللكلام فيه مجال واسع والا لاستغنى
بالاولى عن الثانية وبالعكس فاستغنى بكل واحد اي بان كل واحد متحقق حالة
عن كل واحد فيكون مستغنيا عنها ومحتاجا اليها للعلية معا اي في
واحدة وهو محال لا يقال منشاء الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له
ومنشاء عدم الاحتياج اليها علية الاخرى له فلا استحالة في اجتماعهما
لانا نقول احتياج شيء الى آخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان

فلا

فلا يجتمعان سواء كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين والمتماثلان
المتحدان بالنوع يجوز تعليلهما بمختلفين مستقلين كالتضاد فان
تضاد السواد البياض يماثل تضاد البياض السواد مع ان الاول علة
تامة يعتبر فيها السواد على انه محل له دون البياض وبالعكس في الثاني
فتكون العلتان متغايرتين قطعا وفيه ان التضاد غير موجود عند
المتكلمين وقد يتمسك بالحرارة وفيه انا لا نسلم انها نوع وقال
الامام في الملخص ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة
امتنع استناده الى غيرها وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له
الاحتياج اليها والجواب انه لا وجود للطبايع في الخارج انما الموجود فيه
اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لا يجب ان يكون مثل
ذلك الشخص محتاجا الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة
للعلة الاولى ويكون منشاء الاحتياج في المتماثلين هويتهما المتخالفتين
وايضا الحصر في الاحتياج والغنى الذاتيين ممنوع والمركب قد يتعدد آثاره
اي معلولاته وكذا البسيط قد تتعدد آثاره ان تعددت الآلات كالنفس
الناطقة فانه يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد الاعضاء والقوى
الحالة فيها وكذا ان تعددت الشرايط والمواد كالعقل الفعال على رأي
الحكماء فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرايط والقوابل
المتكثرة وان لم تتعدد الآلات والشرايط والمواد فمنعه اي تعدد الآثار
جمهور الحكماء وقالوا البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون
هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية
ولا بحسب الآلات والشرايط والقوابل لا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد

وانّما الحم الجمهور لان بهمنيار كان متردّدا في هذا الحكم فكتب الى الشّيخ الرّئيس
ان يرشده الى برهان قاطع فيه فكتب انّه لو كان الواحد الحقيقي مصدر الاثنين
لا ولما ليس وانه تناقض فقال بهمنيار لا نسلّم ان صدور آ وصدور
لا آ تناقض فان نقيض صدور آ هو لا صدور آ وامّا صدور لا آ فلا يناقضه
وتمسّكوا بان مصدريّة هذا اى كون البسيط مصدرا لهذا الاثر غير
مصدريّة ذاك الاثر فان دخلا او دخل احدهما في ذاته لزم التركيب وان
خرجا كانا معلولين لذاته كما كان الاثران معلولين له اى لو كانت المصدريتان
مستندتين الى غيره لم يكن هو وحده مصدر الاثرين والمفروض خلافه
فيعود الكلام بان نقول مصدريّته لهذه المصدريّة غير مصدريّته للمصدريّة
الاخرى ويلزم التّسلسل في المصدريّات وقد يقرّر هذا الدّليل بوجه ابسط
فقال اذ كان كل من مفهومي مصدريّة آ ومصدريّة ب نفس الواحد
الحقيقي كان الامر البسيط ماهيّتان مختلفتان وان دخلا فيه معًا او دخل
احدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا معًا او خرج الآخر لزم
التّركيب والتّسلسل معًا فالاقسام ستّة والكلّ محال واجيب تارة
بالنّقيض بانّه لو تسلّم هذا الدّليل لزم ان لا يصدر عن الواحد الحقيقي
شيء والّا لكانت مصدريّته لذلك الشّيء امرا مغايرا له لكونه نسبة
بينه وبين غيره فهو امّا داخل فيه ويلزم تركبه او خارج عنه معلول
له وننقل الكلام الى مصدريّتها ويلزم التّسلسل او نقول لكان الصّادر
شيئين احدهما ذلك الشّيء الصّادر عن الواحد والثّاني مصدريّته
لذلك الشّيء وهذا مناف لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلّة
وتارة بالحلّ بانّ المصدريّة خارجة ولا تحتاج الى علّة لانّها من الاعتبارات

العقليّة الّتي لا وجود لها في الخارج الاعيان وفيه نظر لانّ العلّة
الموجدة يجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبليّة بالذات وانّه يجب
لها خصوصيّة مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصيّة مع غيره
اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها المعلول معين اولى من اقتضائها لما
عداه فلا يتصوّر حيثيّة صدوره عنها ففي صدوره لا بدّ ان يكون
للمصدر قبل ذلك الصّدور خصوصيّة مع الصّادر له مع غيره والمراد
بالمصدريّة هو هذه الخصوصيّة لا الامر الاضافي الّذي يتعقّل
بين الصّادر ومصدره لانّه متاخّر عنهما فاذا فرض انّ الفاعل
واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصيّة بحسب ذات
الفاعل فان فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصيّة ايضا بحسب
الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون علّة لشيء منها فاذا تعدّد المعلول
فلا بدّ من تغاير في ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصوّر هناك خصوصيّتان
يترتّب عليهما وحينئذ لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولذا قيل
هذا الحكم قريب من الوضوح وانّما كثرت مدافعة النّاس النّاس
ايّاه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية واجاب المحقّق الشّريف بانّه
لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصيّة مع امور متعدّدة متشاركة
في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا ان تكون تلك الخصوصيّة لها مع غير
تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلّم
انّه لا بدّ من خصوصيّة مع كلّ صادر بعينه فذاك لا يضرّنا لانّ المبدأ
الحقيقي متّصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة متعدّد تعلّقاتها
فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيّات امور كثيرة ولا يقدح ذلك كونه

واحدا حقيقيا بحسب ذاته وعورض ايضا دليل الحكما بان الجسمية تقتضى التحيز اى الحصول فى حيز ما وقبول الاعراض اى الاتصاف بها الوجود اى الموجود فى الخارج عندكم مع بساطتها والجواب ان الاول باعتبار الصورة والابعاد والثانى باعتبار المادة المبحث الثالث فى الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الجزء ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تاثيره لا تحقق ذاته كاليبوسة اى يبوسة الحطب او النار للنار فان تاثيرها يتوقف على اليبوسة لا تحقق ذاتها المبحث الرابع قيل اى قال الحكما الشيء الواحد الذى لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون فاعلا وقابلا معا اى لا يكون مصدرا لاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا ان لله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهى صادرة عنه وقائمة به لان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول فنسبته اليه بالامكان والفاعل من حيث هو فاعل يستلزمه فنسبته اليه بالوجوب فلا يجتمعان واعترض عليه بان القابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معا فلا فرق اذن بينهما فى الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده قد يكون فى بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك فى القابل اذ لا بد من الفاعل بالفعل وحده موجب فى الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا فى شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وقيل عليه ان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا

المبحث الثالث فى الفرق بين جزء المؤثر وشرطه

المبحث الرابع الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا

من جهة

من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور فى ذلك ولان القبول غير الفعل فلا يكون مصدر احدهما مصدر الآخر لما مر آنفا من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قلنا الجواب عن الاول ان عدم استلزام الشيء باعتبار اى باعتبار قابليته لا ينافى استلزامه باعتبار آخر اى باعتبار فاعليته ولهذا اى لاجل عدم التنافى قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام الذى لا ينافى الوجوب والاستلزام وقد يقال حينئذ نسبة الفاعل لا تحتمل الامكان الخاص ونسبة القابل تحتمله فيلزم ان يكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة له فتامل والجواب عن الثانى الفور المناقشة فى ان البسيط لا تتعدد آثاره وقد سبق وايضا القبول والتاثير ليسا من الموجودات الخارجية فلا يحتاجان الى المصدر الباب الثانى فى الاعراض قدم مباحثها على مباحث الجواهر نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال بعض الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية فى زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر ومنهم من اخر مباحث الاعراض لان وجود العرض موقوف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض وفيه فصول اربعة الاول فى المباحث الكلية اى الشاملة لكل عرض وفيه مباحث خمسة الاول فى تعدد وفى بعض النسخ تعداد اجناسها المشهور المنقول عن ارسطو انحصار الاعراض فى المقولات اى الاجناس العالية التسع بالاستقراء وان الجواهر كلها

الباب الثانى فى الاعراض

المبحث الاول من المباحث الكلية

مقولة واحدة فتكون المقولات عشرا وقال الشيخ الرئيس العرض اما ان
يقتضي القسمة لذاته اولا والثاني اما ان يقتضي النسبة لذاته اولا
فهذه ثلثة اقسام الكم والكيف والنسبة وقال صاحب التلويحات
العرض اما غير قار الذات وهو الحركة او قار الذات وهو اما ان لا يعقل الا مع
الغير وهو الاضافة او يتعقل بدونه وهو اما ان يقتضي النسبة لذاته
وهو الكم اولا وهو الكيف وهي اى المقولات التسع اولها الكم وهو ما يقبل القسمة
والتجزئة المراد بها ان يفرض فيه شيء دون شيء فيشمل المتصل والمنفصل
لذاته فيخرج الكم بالعرض وسيجيء تفصيله كالاعداد والمقادير من الجسم
التعليمي والسطح والحدو ثانيها الكيف وهو ما لا يقبل القسمة لذاته
بان لا يكون قابلا للقسمة اصلا او يكون قابلا لها بالعرض والتبع ولا
يتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض النسبية تتوقف تصوراتها
على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانها قد تستلزم تصورها تصور
غيرها كالادراك والقدرة والشهوة والغضب اذ لا تتصور بدون متعلقاتها
اعني المدرك مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات
معلولة لها كما في النسب بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فانه
يعقل العلم اولا ثم يدرك متعلقه وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات
كالاستقامة والانحنا والتثليث والتربيع الجدرية والكعبية واعترض
عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم كالالوان وثالثها
الاين وهو حصول الشيء او الهيئة التابعة لحصول الشيء في المكان وقد يطلق
على حصول زيد مثلا في البلد او الاقليم مجازا ورابعها المتى وهو حصول
الشيء والهيئة التابعة لحصول الشيء في الزمان او الان ككون الخسوف

في وقت

في وقت كذا وكالحروف الانية مثل الطاء والياء وقد يطلق على حصوله
مثلا في سنة كذا مجازا كما ان العرض يطلق عليها باعتبار عروضها لها
وخامسها الوضع وهو ههنا الهيئة الحاصلة للشيء قال شارح المواقف
اى للجسم ولعله قلد شارح حكمة العين حيث قال ينبغي ان يحمل الشيء
ههنا على الجسم لان الاشكال بهذه الحال وهي من مقوله الكيف
والعجب انه قال في حواشيه قد يقال لا ملاحظة في الاشكال للاجزاء
ونسبتها في انفسها فضلا عن نسبتها مع الامور الخارجية بل المعتبر
المجموع من حيث هو مع الحدود المحيطة به فلا حاجة الى الحمل المذكور
وايضا ان اريد بالجسم الطبيعي فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي
عن التعريف وان اريد الجسم مطلقا فيدخل الشكل العارض للتعليمي ولا
مخلص له الا القول بان الوضع لا يعرض للطبيعي فقط بسبب نسبة بعض
اجزائه الى بعض وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجية عنه كالقيام
والاستلقاء وقد يكتفى في التعريف بالاول فيكون وضع الانتصاب
وضع الانتكاس بعينه وسادسها الاضافة وهي النسبة العارضية
للشيء بالقياس الى نسبة اخرى ويقال لها النسبة المتكررة كالابوة
والبنوة وسابعها الملكة ويقال له الجدة ايضا وهو هيئة الشيء
الحاصلة بسبب ما يحيط به احاطة تامة او ناقصة وينتقل بانتقاله
فخرج الاين كالتعمم والتقمص وقال الشيخ في الشفا ان مقولة الجدة
لم يتفق الى هذه الغاية فهمها وثامنها ان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا
في كونه كالقاطع ما دام قاطعا وتاسعها ان ينفعل وهو كون الشيء
متاثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا المراد ان الفعل والانفعال

حالتين غير قارّتين ولذلك عبّر عنهما بان يفعل وان ينفعل للدلالة على التجدّد والتقضّى واما الحالة المستمرّة المترتّبة عليهما الخارجة عنهما فيقال فى هذا الخشب قطع وفى هذا الثوب احتراق وبرادام ارقا برا فهما من مقولة الكيف واعلم انّ الوحدة والنقطة معدودتان عند المصنّف خارجتان عنها اى عن مقولات التسع اذ العرض لابدّ ان يكون موجودا وعرضا داخلا فى الكيف عند الامام وعرضا خارجا عن المقولات التسع عند بعض فيقولون انّ الكيف ما لا يقتضى القسمة ولا اللاقسمة وحمل بعضهم كلام المصنّف على الثالث فيكون اعتراضا على المشهور المنقول عن ارسطو واقول تأبى عنه تفسيره للكيف وان جنسيّتها اى المقولات التسع غير معلومة لاحتمال ان يكون كلّ واحد منها او بعضها مقولا على ما تحته قولا عرضيا وان العرض ليس جنسا لها لانّ عرضيّتها قد تكون مفتقرة الى البيان كما فى المقادير والالوان والاضواء وذاتى الشئ بيّن الثبوت له وفيه بحث لانّ هذا اذا كان ذلك الشئ متصوّرا بالكنه ولا نسلّم انّ الاعراض المذكورة متصوّرة بالكنه ولو تعقّلت بالكنه لامكن ان لا يحتاج فى اثبات عرضيّتها الى دليل

المبحث الثانى فى امتناع الانتقال من موضوع عليها اجمع عليه جمهور العقلاء من المتكلّمين والحكماء وخالفهم شرذمة من القدماء فى الروائح والاضواء واحتجّوا اى احتجّ الحكماء بان تشخّص افرادها ليس لنفسها اى لماهيّة تلك الافراد ولا للوازمها والّا انحصرت انواعها فى اشخاصها ولا لعوارضها اى عوارض الافراد الحالّة فيها لتوقّف حلولها اى حلول العوارض فى الافراد على تعيّنها اى تعيّن الافراد فلو توقّف تعيّنها على العوارض الحالّة فيها يلزم الدور ولا للمنفصل لانّ نسبته الى الكلّ سواء فكونه

المبحث الثانى فى امتناع الانتقال

علّة لتشخّص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجّح فهو لمحالّها اذ قيل يجوز ان يكون لامر حالّ فى محلّه قلنا ننقل الكلام الى علّة تشخّص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحلّ دفعا للدور والتسلسل فلا ينتقل عنها لانّه لما كان لمحلّ العرض مدخل فى تشخّصه لم يتصوّر مفارقته عنه باقيا بتشخّصه بل يجب انتفاؤه حينئذ فلا يكون الحاصل فى المحلّ الاخر عين الّذى عدم بل شخصا آخر من نوعه وهذا بخلاف الجسم المنتقل من حيّز الى حيّز فانّه غير محتاج فى تشخّصه الى الحيّز بل هو محتاج فى تحيّزه اى تحيّزه المطلق هو حاصل باعتبار الحيّزين وههنا بحث امّا اوّلا فلانّ هذا الدّليل لا يطّرد فى عرض ينحصر نوعه فى شخصه وامّا ثانيا فلانّا لا نسلّم ان تشخّص العرض لو كان لما حلّ فيه يلزم الدور وقوله لتوقّف حلولها على تعيّنها قلنا مسلّم لكن تعيّن العرض ليس متوقّفا على حلول ما حلّ فيه بل على ذاته كما انّ حلول الصورة فى الهيولى متوقّف على وجودها ووجودها متوقّف على وجود الصورة لا على حلولها وامّا ثالثا فلانّا لا نسلّم استواء نسبة المنفصل الى الكلّ ويجوز ان يكون له نسبة خاصّة الى تشخّص معيّن خصوصا اذا كان المنفصل فاعلا مختارا فانّ له ان يختار ما يشاء وامّا رابعا فلانّه يجوز ان يكون المحالّ المتعدّدة المتعاقبة حافظة لتشخّص معيّن وقال المحقّق الطوسى انّ انتقال العرض من محلّ الى محلّ لا يحتاج الى بيان اذ لا يمكن للعاقل ان يتخيّله فضلا ان يدّعيه المبحث الثالث فى قيام العرض بالعرض منعه المتكلّمون اى اكثرهم فانّ بعض المعتزلة وافق الحكماء فى تجويز ذلك متمسّكين بانّ المعنى بالقيام اى المراد بقيام شئ باخر اختصاصه له فى الحيّز تبعا لحصول محلّه فى الحيّز وذلك المتبوع الحاصل فى الحيّز بالاصالة

المبحث الثالث فى قيام العرض

لا يكون الا جوهرا وهو ضعيف اذ القيام هو الاختصاص الناعت اى ان يختص
شئ بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشئ نعتا للآخر والآخر منعوتا به يسمى الاول
حالا والثانى محلا له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز
فان صفات الله تعالى قائمة بذاته عند المتكلمين مع امتناع تحيزه وتحيز صفاته
وان سلم ان القيام ما ذكروه فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل
آخر والمحل الآخر هو الجوهر واحتج الحكماء على الجواز بان السرعة والبطوء عرضان
قائمان بالحركة فانها المنعوتة بهما فى الحقيقة دون الجسم وانما يوصف بهما
مجازا باعتبار الحركة ونوقش فيه بان حاصل البطوء ان الجسم يسكن سكنات
كثيرة فى زمان قطعه لمسافة وحاصل السرعة انه يسكن سكنات قليلة
بالقياس الى سكنات البطئ ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم
المتحرك دون الحركة وايضا السرعة والبطئ وصفان اعتباريان للحركة
ولا نزاع فى وصف الاعراض بالامور الاعتبارية المبحث الرابع فى بقاء الاعراض
منعه الشيخ ابو الحسن وقال العرض لا يبقى زمانين ووافقه النظام والكعبى
من المعتزلة فى الكل وابو على الجبائى وابنه وابو الهذيل فى العلوم والارادات
والاصوات وهذه الدعوى وان كانت بعيدة من العقل وليس لها دليل تام
لكنها موافقة لرأى ارباب المشاهدة فانهم اطبقوا على انه كل ممكن كذلك
وتمسك اولا بان البقاء عرض والعرض لا يقوم بالعرض فلا يقوم البقاء بالعرض
وثانيا بانه لو بقى فى الزمان الثانى من وجوده لامتنع زواله فى الزمان
الثالث وما بعده لانه لا يزول لنفسه لاستحالة ان ينقلب الممكن الباقى
ممتنعا زايلا لنفسه ولا يزول لمؤثر اى امر يوجب عدمه لذاته لا بالاختيار
وجودى كطريان ضد على محل العرض وفى المواقف وهو طرو الضد وهذا

المبحث الرابع فى بقاء الاعراض

احسن

احسن صورة فان وجوده اى وجود الضد الطارى على المحل مشروط
بعدم الضد الآخر عنه لاستحالة اجتماع الضدين فلو كان هذا العدم معللا
بذلك الطريان يلزم الدور ولا يزول المؤثر عدمى كزوال شرط لوجوده
وفى المواقف وهو زوال الشرط فانه اى شرط وجوده الجوهر اذ لو كان
عرضا آخر ينقل الكلام اليه فيكون زواله بزوال شرطه الذى هو عرض
ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض
فيعود الكلام اليه اى الى ذلك الجوهر بان نقول زواله لا يكون لنفسه
ولا لضد طار لما مر ولا لزوال شرط لان ذلك الشرط ان كان عرضا
يلزم الدور والتسلسل والانسب ان يقال بقاء الجوهر مشروط بالعرض
كما كان بقاء العرض مشروطا بالجوهر ويلزم الدور ولا يزول لاجل
فاعل مختار اذ لا بد له من اثر موجود فيكون موجدا لا معدما ولا يخفى
انه جار فى المؤثر الموجب ايضا وامكن الاكتفاء به واقول فى اطلاق
المؤثر على زوال شرط الوجود بحث والاولى كما فى المواقف وهو ان زوال
علة العرض اما نفسه او فاعل آخر موجب او مختار او زوال الشرط
واجيب عن الاول بمنع المقدمتين اى قوله البقاء عرض لانه امر اعتبارى
وقوله العرض لا يقوم بالعرض لما عرفت آنفا وعن الثانى بان عدمه يقتضيه
ذاته بعد وجوده فى ازمنة ولا يلزم منه انه يوجب ذاته العدم مطلقا
حتى يكون ممتنعا بل يلزم ان يكون اقتضاء ذاته عدمه فى زمان مشروطا
بوجوده فى زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة والالزام اى الانقلاب
مشترك فانكم قلتم ان العرض موجود فى الزمان الاول ثم قلتم انه ممتنع الوجود
فى الزمان الثانى وقيل دليلكم وارد عليكم فى الزمان الثانى بان نقول لا يجوز

زواله فى الزمان الثانى لان زواله فيه اما لذاته واما لغيره الى آخر
الكلام فما هو جوابكم فى صورة النقض جوابنا فى صورة النزاع او
بان عدمه يقتضيه مؤثر موجب وجودى مباين عن محله اى محل العرض
فان حصر المؤثر المذكور فى طريان الضد ممنوع وايضا ان اعتبر فى
الشرط تقدمه على المشروط منعنا كون حدوث الضد الطارى مشروطا
بزوال الضد الثانى اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة
له على هذا الاشتراط وان اكتفى بمجرد امتناع الانفكاك فكل منهما
شرط للآخر والدور اللازم هناك دور معية كما ان دخول كل
جزء من اجزاء الحلقه الدوارة على نفسها فى حيز الجزء الآخر مشروط
بخروج الآخر عنه او بان عدمه يقتضيه انتفاء شرط هو عرض
لا يستمر يعنى ان الاعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالالوان
وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات وحينئذ ان يقال شرط العرض الباقى
عرض لا بعينه من اعراض متعددة لا تبقى لذاتها كدورات معدودة
من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر
فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام يتناول ذلك الاعراض
فاذا انتهت الى ما لا بد عنه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات
المعدودة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقى بلا تسلسل وجاز ايضا
ان يقال شرط العرض الباقى هو الجوهر وشرط الجوهر تلك الاعراض
المتبادلة فلا يلزم دور وربما اعتبر فى الشرط بتأول الاعراض الغير
القارة لان الواحد من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى هو مشروطا
به او بان عدمه يقتضيه فاعل مختار ولا نسلم ان اثره لا يكون عدما

متجددا

متجددا وانما المسلم ان اثره لا يكون عدما مستمرا ازليا واجيب
ايضا بان زواله جائز ان يكون بترك الفاعل المختار افاضة الوجود
فان وجوده اذا كان بفعل المختار فاذا لم يفعله زال وقد تمسك
اى بهذا الدليل النظام فى امتناع بقاء الاجسام ايضا ومنه يعلم
انه يرد الاجسام نقضا على من استدل بهذا الدليل على تجدد
الاعراض وقال ببقاء الاجسام وقد ينقل عن النظام ان الاجسام
مجموع اعراض مجتمعه فيلزم من تجددا الاعراض تجدد الاجسام على
مذهبه من غير حاجة الى طرد هذا الدليل المبحث الخامس فى امتناع
قيام العرض الواحد بالشخص بمحلين وهذا الحكم بديهى فما ذكر بعد
هذا تنبيه لا برهان اذ لو جاز لجاز حصول الجسم الواحد فى آن واحد فى
مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا وليستا نقول لنسبة العرض
الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله فى محلين لجاز حصول
الجسم فى مكانين حتى يرد عليه ان النسبتين ليستا على السواء لامكان
حلول اعراض متعددة معا فى محل واحد وامتناع اجتماع جسمين فى مكان
واحد ولامتنع الجزم بان السواد المحسوس فى هذا المحل غير السواد
المحسوس فى ذلك المحل وللزم اجتماع علتين مستقلتين على شخص
واحد لان العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة يكون محله جزءا
لها فلو حصل ذلك العرض فى محل آخر يكون له علة مستقلة اخرى
ذلك المحل الآخر جزؤها وزعم جمع من الاوائل اى قدماء الفلاسفة ان
الاضافات المتشابهة فى الطرفين كالجوار والقرب تعرض لامرين بخلاف
الاضافات المختلفة فى الطرفين فان قيام الابوة بالاب وقيام البنوة

المبحث الخامس فى امتناع قيام العرض بمحلين

بالابن وكان منشاء هذا التوهّم هو تماثلهما مع الاتّفاق فى الاسم وقال
ابو هاشم من المعتزلة التّأليف يقوم بجوهرين فردين والّا لما امتنعا
عن الانفكاك اى لا تعسّر انفكاك احدهما عن الآخر كالمتجاورين
والحاصل انّ صعوبة الانفكاك لابدّ لها من رابطة وذلك هو التّأليف
وليس قائما باحدهما فقط والّا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل
لكلّ واحد منهما التكوّن وحق الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك
بينهما ولا يقوم التّأليف باكثر من جوهرين حتّى انّه اذا تألّف جسم من اجزاء
كثيرة قام عنده بكلّ جزئين متجاورين تأليف واحد والّا لعدم التّأليف
بعدم الجوهر الثّالث الذى انضمّ الى الاوّلين بل بعدم جزء من الثلاثة لانّ
عدم المحلّ يستلزم عدم الحال فلا يبقى الباقيان مؤلّفين واجيب عن الاوّل
بان احالة عسر الانفكاك الى احتياج التّأليف اليهما اولى من احالته الى
احتياج احدهما الى الآخر او من احالته الى الصّانع الفاعل المختار على وجه
يصعب الانفكاك وعن الثّانى بانّا لا نسلّم انّ التّأليف الّذى فى بين الجزئين
هو بعينه التّأليف القائم بالثّانية لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا
واعلم انّ العرض الواحد بالتّشخّص يجوز قيامه بمحلّ منقسم بحيث ينقسم
ذلك العرض بانقسامه حتّى يوجد كلّ جزء منه فى جزء من محلّه وهذا
ممّا لا نزاع فيه وقيامه بمحلّ منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محلّه مختلف
فيه وجوّزه المحقّق الطّوسى كما فى قيام النّقطة بالخطّ وامّا قيامه بمحلّ
مع قيامه بعينه فى محلّ آخر فهو الّذى ذكرنا ان بطلانه بديهى وما نقل
عن ابى هاشم فى التّأليف ان حمل على القسم الاوّل فلا منازعة معه الّا
فى انقسام التّأليف وكونه وجوديّا وان حمل على القسم الثّانى فبعد تسليم جوازه

تبقى المناقشة

تبقى المناقشة فى وجوديّة التّأليف والمشهور ان مراده القسم الثّالث
الذّى علم بطلانه بديهة الفصل الثّانى فى مباحث الكمّ وهى خمسة
الاوّل فى اقسامه الكم امّا ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك فى واحد
وهو المنفصل ويسمّى العدد فانّك اذا اشرت من العشرة الى السّادس
مثلا انتهى اليه السّتّة وابتدأ الاربعة الباقية من السّابع لا من
السّادس فلم يكن ثمّة امر مشترك بين السّتّة والاربعة كما
كانت النّقطة مشتركة بين قسمى الخطّ والدّليل على حصر المنفصل
فى العدد انّ قوام المنفصل بالمتفرّقات والمتفرّقات هى المفردات والمفردات
آحاد الواحد امّا ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ معه
شئ آخر ويؤخذ من حيث انّه واحد هو شئ معيّن والآحاد المأخوذة
على الوجه الاوّل وحدات مجتمعة بينهما انفصال ذاتى فيكون عددا
مبلغه تلك الوحدات فهى كمّ بالذات والمأخوذة على الوجه الثّانى امور
معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهى كمّ بالعرض والكلام فى
الكمّ بالذّات وزعم الفارابى انّ الكمّ المنفصل منقسم الى قارّ وهو العدد وغير
قارّ وهو القول والحقّ انّ القول كمّ لاجل الكثرة فيه ولولاها لم يكن
كمّا فهو كمّ منفصل بالعرض او ينقسم الى اجزاء تشترك فى حدّ واحد وهو
المتّصل توضيحه انّ الكمّ هو الّذى يمكن لذاته ان يفرض فيه شئ غير شئ
فالّذى يمكن ان يفرض فيه اجزاء بتلاقى كلّ اثنين متّصلين منها على
واحد مشترك بينهما فهو المتّصل وقد مرّ حدّ الحدّ المشترك واذا قسم
خطّ الى جزئين كان الحدّ المشترك بينهما النّقطة واذا قسم السّطح
اليهما فالحدّ المشترك هو الخطّ واذا قسم الجسم فالمشترك هو السّطح والحدّ

الفصل الاول فى اقسام الكم

مطلب فى الكم المتصل

والمشترك يجب كونها مخالفة بالنوع لما هي حدود له لان الحد المشترك
يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه
لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزء آخر من المقدار المقسوم
فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة اقساما
تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزء من الخط بل هي عرض
فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم فان لم يكن
المتصل قارا بالذات بان لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود
فهو الزمان بالاستقراء والآن مشترك بين قسميه الماضي والمستقبل
على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل
وقيل ان وجد شيء من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم
يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وكلاهما محال بالبديهة وان اعتبر
اتصال اجزائه بعضها ببعض في الخيال كان من قبيل القار لاجتماع اجزائه
هناك واجيب بان ذلك الامر المتصل الممتد في الخيال بحيث اذا لاحظ
العقل وجوده في الخارج جزم بامتناع اجتماع اجزائه هناك وهو معنى
كونه غير قار والتحقيق ان الزمان لا يكون امرا ممتدا متصلا الا في
الخيال فلا يكون كما لان الكم عرض والعرض موجود وقيل ان سلمنا ان
الزمان كم متصل بالذات والحركة بمعنى القطع ايضا كذلك فلا يصح
حصر المتصل الغير القار في الزمان لكنهم يدعون ان الحركة بمعنى القطع
كم بالعرض ولذا علل المصنف بعيد هذا كون الزمان كما بالعرض بقيامه
بالحركة المنطبقة على المسافة وان كان قارا بالذات فهو المقدار فان انقسم
المقدار في جهة واحدة فقط فهو الخط وبه ينتهي السطح اذا انتهى وضعا

بخلاف

بخلاف محيط الكرة وقد ينتهي السطح بالنقطة كالمثلث اذا اعتبر
انتهاءه في امتداديه كما هو اي الخط ينتهي بالنقطة اذا انتهى وضعا
بخلاف محيط الدائرة وان انقسم في جهتين فقط فهو السطح ويسمى
البسيط ايضا وبه ينتهي الجسم وقد ينتهي بالخط كالميم وبالنقطة
كالمخروط وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي المبحوث عنه في العلوم
التعليمية اي الرياضية ويسمى الثخن ايضا وقد يطلق الثخين
على ما يقبل الرقيق والثخن ما بين السطوح من الحشو وفي بعض النسخ
حشو ما بين السطوح فالاضافة بيانية وقيل هذا منقوض بثخن
الكرة المصمتة والجواب ان المراد السطوح المتعددة ولو في الوهم
وصرح بعض الشارحين بان الثخن امر في الثخن. ويساعده عبارة
المصنف لكن من البين انه ليس ههنا شيء سوى الجسم التعليمي فيسمى
تارة ثخينا وتارة ثخنا كما يطلقون المتصل والاتصال على الصورة
ولذا قال شارح المواقف الثخن الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد
او سطحان او سطوح وللملتزم التغاير ان يحمل الحشو على المعنى المصدري
اعني التوسط فيكون الجسم التعليمي ذا توسط بين السطوح فان
اعتبر به اي بالثخن نزولا اي مقيدا باعتبار نزوله فعمق وان
اعتبر به صعودا اي مقيدا باعتبار صعوده فسمك وبهذا الاعتبار
يقال عمق السرير وسمك المنارة وقد يطلق العمق على البعد المفروض
ثالثا المقاطع على زوايا قوائم للطول وهو البعد المفروض اولا
وقيل الطول اطول الامتدادين ولا طول ماخوذ من الطول
اللغوي فلا دور المتقاطعين على زوايا قوائم في السطح وقد يطلق الطول

على الامتداد والآخذ من راس الانسان الى قدمه ومن ظهر ذوات القوائم
الاربع الى اسفله وفي المقاصد والمواقف من رأس الحيوان الى ذنبه و
العرض معطوف على الطول فان العمق هو البعد المقاطع للطول والعرض
معا وهو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للطول على زوايا قوائم او
الامتداد الاقصر اى اقصر الامتدادين والامتداد الآخذ من يمين
الانسان الى يساره ومن رأس الحيوان الى ذنبه وفي المقاصد والمواقف
من متن الحيوان الى شماله والطول والعرض والعمق كميات بالمعاني
المذكوره مأخوذة مع اضافات فان كون امتداد مفروضا اولا اضافة
له الى المفروض ثانيا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى
المجموع الاولين كما ان لمجموعها ايضا اضافة اليه وكذا البواقي المبحث
الثاني في الفرق بين الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كما
في نفسه مع قطع النظر عن الغير وهو الزمان والخط والسطح والجسم
التعليمي والكم بالعرض ما له ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه
عليه سواء كان جوهرا او عرضا ويكون حالا في كم بالذات او جاريا مجرى
الحال فيه كالضوء القائم بالسطح والثاني كالزمان فانه وان كان كما متصلا
بالذات فانه كم متصل بالعرض ايضا لقيامه بالحركة بمعنى القطع اى انطباقه
عليها وهو جار مجرى الحلول والقيام المنطبقة على المسافة التي كم بالذات
ومعنى كون الزمان والحركة والمسافة متطابقة انها بحيث اذا فرض في
احدها جزء يفرض في كل واحد من الآخرين جزء والزمان كم منفصل ايضا
بالعرض اذا قسم بالساعات فيعرض له العدد وانما ذكر هذا الاستيفاء احوال
الزمان لكونه مثالا لما هو بصدد بيانه او يكون محلا له كالجسم الطبيعي بحسب

الجسم

الجسم التعليمي الحال فيه والمعدود بحسب عدده او يكون حالا في محله
كما يقال الابلق بياضه اكثر من سواده فالبياض كم بالعرض لكونه
حالا في السطح المعروض للعدد وفي الجسم الطبيعي المعروض للجسم التعليمي
والاول اولى اذ المشهور ان الالوان عارضة للسطوح او يكون
متعلقا به كالقوة المتناهية والغير المتناهية بحسب تناهي
آثارها ولا تناهيها عددا او زمانا فالقوه كم بالعرض لعلاقة بينها
وبين عدد آثارها او زمان آثارها فيوصف بالتناهي واللاتناهي
اللذان من خواص الكم الذاتي باعتبارهما المبحث الثالث في عدمية
وفي بعض النسخ عرضية هذه الكميات اى العدد المقدار وقيل
الاول اولى اذ الخلاف بين المتكلمين والحكما في عدميتها ووجوديتها
ويؤيده قول المصنف لا وجود لها في الخارج لكون قوله اما المقادير
فهي الجسمية وقوله فلا تكون جوهرا يؤيد الثاني قال المتكلمون
العدد الذي هو الكثرة مركب عن الوحدات التي هي اعتبارات عقلية
لا وجود لها في الخارج كما سبق في مبحث الوحدة والكثرة واما المقادير
التي توهمها الحكما عرضا فهي الجسمية اى الجسم او جزؤها بناء على
ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى كما يأتي فاذا انتظمت في سمت
واحد حصل منها امر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا
واذا انتظمت في سمتين حصل امر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحا
جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلث حصل ما يسمى جسما اتفاقا
فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم واجزائه وكلها من
قبيل الجوهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط او سطح او جسم تعليمي

كما زعمت الفلاسفه وليست هى اى المقادير امرًا زائدًا عليها اى الجسمية
والّا لانقسمت بانقسام الجسم الذى هو محلها لان انقسام المحلّ بوجه
خاصّ يستلزم انقسام الحال بذلك الوجه فيقسم الخط عرضا
والسّطح عمقا كما ينقسم الجسم عرضا وعمقا هذا خلف قيل ليست هى اى
المقادير من الاعراض السّارية فى الجسم فلا يلزم انقسامها بانقسام
الجسم والحاصل انّ الحال فى منقسم ان حلّ فيه من حيث ذاته لزم انقسامه
على حسب انقسام المحلّ كالسّواد الحالّ فى ذات الجسم ويسمّى حلوله فيه
حلولًا سريانيًّا وان حلّ فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو
غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير سريانى واجيب
بانّ السّطح مثلا على تقدير حلوله فى الجسم ان لم يكن شئ من الاجزاء
المفروضة للجسم فلا يكون حالا فيه بالبديهة وان كان فى شئ من
الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالّا فيه بالبديهة وان كان فى
شئ من الاجزاء المفروضة للجسم فامّا ان يوجد فى بعض الاجزاء فقط
فيكون عارضًا فى الحقيقة لذلك البعض لا للجسم وقد فرضناه عارضا
له وامّا ان يوجد بتمامه فى كلّ واحد من اجزاء الجسم فيقوم السّطح
الواحد بالكثير اى اجزاء الجسم وقد سبق انّ العرض الواحد لا يقوم
بمحلّين او يوجد لا بتمامه فى كلّ واحد من اجزاء الجسم بان يوجد بعضه
فى بعض اجزاء الجسم وبعض آخر فى بعض آخر فيلزم القسمة اى قسمة
السّطح عمقا وقيل عليه لا نسلّم انّ السّطح اذا لم يكن حالا فى شئ من
الاجزاء المفروضة للجسم لم يكن حالّا فيه فانّ المجموع من حيث هو هو
قد يكون محلّا له ولا يلزم من ذلك حلوله فى شئ من اجزائه اولا يرى

ان الوحدة

ان الوحدة قد تقوم بالامر المنقسم مع امتناع انقسامها ولا يتصوّر ذلك
الّا بحلولها فى المجموع من حيث هو مجموع فكما جاز ان يعرض فى العقل الوحدة
الممتنعة الانقسام محلّا منقسما فيه وان يعتبر العقل عروضها لمجموع ذلك
المنقسم من حيث هو ولا يعتبر عروضها لشئ من اجزائه بل لا تكون عارضة
له اصلًا جاز ذلك فى عروض الاعيان بعضها للبعض فان نسبة العارض
فى العقل الى الاجزاء المعروض فيه كنسبة العارض فى الخارج الى الاجزاء المعروض
فيه ولا تنفعك المناقشة فى هذا التّشبيه لانّه سند للمنع لكن يرد انّا
اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير مثلا قطعة من جانب قاعدته لزم ان
تنعدم النّقطة التّى على رأسه لانعدام محلّه الّذى هو مجموع المخروط
وتحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسمًا مكعّبًا فيما بين سطحيه الاعلى
والاسفل لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطها وتقاطعها وتحدث سطحان
آخران مع الخطوط والنقاط والبديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية
على حالها ولا تأثير لذلك القطع فى وجودها وعدمها احتجّ الحكما
على انّ المقادير عارضة للجسم اولا بانّ الجسم الطّبيعى الواحد كالشّمعة
قد يتوارد عليه المقادير اى الاجسام التّعليميّة المختلفة مع بقاء
الجسميّة المعيّنة بحالها فتلك المقادير غير الجسميّة ولاجزائها وثانيا
بانّ الخطوط والسّطوح صفات للجسم التعليمى اذ السّطوح قائمة به والخطوط
قائمة بالسّطوح فان قلت لا نسلّم انّ القائم بالقائم بالشئ قائم بذلك
الشئ فانّ السّرعة القائمة بالحركة القائمة بالجسم غير قائمة به اقول
كما انّ الجسم ينتهى بالسّطح فى امتداد واحد فينتهى بالخط فى امتدادين
على انّ ذلك المنع لا يضرّنا كما ان صفة الجسم التّعليمى عرض فصفة السّطح

ايضا عرض المتخلخل اى الزايد من غير انضمام شئ تارة والمتكاثف
من غير فصل شئ تارة اخرى مع بقاء الجسم الطبيعى الذى محله بلا
زيادة ولا نقصان وفى العبارة تجوز لان التخلخل والتكاثف عند
الحكماء صفتا الجسم الطبيعى باعتبار الجسم التعليمى فلا يكون الجسم
التعليمى وصفاته جوهرا نفس الجسم الطبيعى وجزءه واجيب عن الاول
منعا بان المقدار غير متغير وقد يستدل عليه بانه لا يختلف
مساحته وفيه انا لا نسلم ان اتحاد المسافة يوجب اتحاد المقدار
بالتشخص وانما المتغير هو الشكل بالتبع فان المراد بالشكل ههنا
ما يعقل عروضه للجسم تبعا لاوضاع اجزائه بحسب انضمامها فى الجهات
واوضاع اجزاء الجسم بالذات قيل لا اجزاء للجسم بالفعل حتى تتغير
اوضاعها والجواب ان المجيب بصدد المنع فيكفيه احتمال التركيب
من الاجزاء ولا يبطل كلامه الا باثبات كون الجسم الذى يتوارد عليه
المقادير متصلا فى ذاته ليس له مفاصل واجزاء بالفعل وذلك يتوقف
على نفى الجزء الذى لا يتجزى ليثبت ان فى الاجسام متصلا فى حد ذاته
وهو الجسم المفرد وعلى ان الجسم الذى يتوارد عليه المقادير من الاجسام
المفردة والقوم وان امكنهم اثبات الاول فلا سبيل لهم الى الثانى وعن
الثانى بمنع بعض المقدمات فان التخلخل والتكاثف فرع وجود الهيولى
وهو غير ثابت وفيه بحث لانهما فرع وجود المقدار وهو غير موقوف
على وجود الهيولى لجواز ان يكون الجسم متصلا واحدا يتوارد عليه
المقادير المختلفة بل الاتصال والانفصال ايضا ولا يكون مركبا
من الهيولى والصورة كما حققه الاشراقيون وسيجئ وقد يمنع قول

المصنف

المبحث الرابع فى الزمان

المصنف الخطوط والسطوح من صفات الجسم التعليمى بانها اما ان تكون صفات
لو كانت موجودة ولا يخفى ما فيه المبحث الرابع فى الزمان من الناس يعنى من المتكلمين
من انكر وجوده لانه لو كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضى فيكون الحادث اليوم
حادث يوم الطوفان وفيه ان اجزاء المسافة مجتمعة مع ان الحادث فى كل جزء
غير الحادث فى الآخر ولو لم يكن قار الذات لذاته لزم تقدم بعض اجزائه على
بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان لان اجزاء الزمان متساوية فى الحقيقة
فلا يكون احتياج بعضها الى بعض اولى من عكسه فلا يتصور بينها تقدم
بالعلية ولا بالذات وهى فى انفسها متساوية فى الشرف فلا تقدم بحسبه ولا
بحسب الرتبة لان التقدم الرتبى يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على
اليوم لازم لا يتبدل فهو بالزمان لانحصار التقدم عند الحكماء فى الخمسة
فيكون للزمان زمان لان معنى التقدم الزمانى ان المتقدم فى زمان سابق
والمتأخر فى زمان لاحق والكلام فى ذينك الزمانين وتسلسل الازمنة
الغير المتناهية المطبقة بعضها على بعض واجيب بان تقدم الماضى
على المستقبل وان كان تقدما بالزمان لكن بذاته لا بزمان آخر فان التقدم
الزمانى لا يقتضى ان يكون كل من المتقدم والمتأخر فى زمان مغاير له
بل يقتضى ان يكون السابق قبل اللاحق قبلية لا يجامع فيها القبل مع
البعد لان هذه القبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتأخر
فى هذه القبلية من اجزاء الزمان فلا بد ان يكونا واقعين فى زمانين احدهما
متقدم على الآخر وان كان من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان
زائد على السابق بل بزمان هو نقيض السابق بل بزمان هو نفس السابق
لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها

بتوسطها على ما عرفت في مبحث القدم والحدوث وقد يجاب ايضا بان تقدم
الامس على اليوم رتبي الا يرى انه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس مقدما
واذا ابتدئ من المستقبل كان مؤخرا والحكماء المثبتون للزمان تمسكوا
بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة كفرسخ مثلا
بقدر من السرعة وفرضنا حركة اخرى مثلها في السرعة فان ابتدأتا
معا وتركتا معا قطعتا تلك المسافة معا وان تأخرت الحركة الثانية
عن الاولى في الابتداء ووافقت الثانية الاولى في الوقوف قطعت
الثانية مسافة اقل من مسافة الاولى وكذا يقطع الثانية مسافة
اقل من مسافة الاولى ان وافقتها اي الثانية الاولى اخذا اي شروعا
في قطع المسافة وتركا وكانت الثانية ابطاء من الاولى فهذه ثلث صور
فبين اخذ السريعة الاولى وتركها في الصورة الاولى امكان قطع مسافة
معينة بسرعة معينة قال المحقق الشريف اي هناك امر ممتد يتسع
قطع تلك المسافة المعينة بتلك السرعة المخصوصة كانه قالب له
منطبق هو عليه فلو زادت السرعة قطعت مسافة اكثر ولو نقصت
قطعت مسافة اقل واذا كانت السرعة على ذلك الحد المفروض من اي متحرك
كان كان المقطوع بها في ذلك الامر الممتد هو مقدار تلك المسافة
اولا ترى ان الحركة الثانية لما فرضت موافقة للاولى في السرعة المعينة
والابتداء والانتهاء قطعت مقدار تلك المسافة ولبيان ذلك فرضت
الحركة الثانية على هذه الحالة والمذكور في شرح الملخص ان ذلك لبيان
قبول المساواة فان الحركتين لما تساوتا في السرعة والابتداء والانتهاء
كان بين اخذ كل واحد منهما وتركها امكان يتسع لقطع تلك المسافة

المعينة

المعينة على ذلك المقدار من السرعة مساو للامكان الاخر والظاهر
ان الامكان ههنا واحد فلا يوصف بالمساواة الا مقيسا على الحركتين
وبين اخذ الاولى وتركها في الصورة الثانية امر ممتد يمكن فيه
قطع مسافة اقل منها اي من تلك المعينة ببطؤ معين وبين
اخذ الحركة الثانية المتأخرة في الابتداء وتركها في الصورة الثانية
امكان اقل من ذلك الامكان بتلك السرعة المعينة اي امر ممتد يمكن فيه
قطع مسافة اقل من مسافة الاولى بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان
اقل من ذلك الامكان وهو اي ذلك الامكان الاقل جزء من الامكان الاول
فيكون الامكان قابلا للزيادة والنقصان ولا شيء من العدم الصرف كذلك
بالضرورة والحاصل انا نجد بين كل حركة وانتهائها امرا ممتدا يقطع فيها
تلك الحركة ويتسعها قابلا للمساواة والمفاوتة التي هي من خواص الكم
وليس ذلك الامر الحركة ولا سرعتها ولا المسافة ولا نعني بالزمان الا هذا
اما ان ذلك الامر قابل للمساواة فبشهادة الصورة الاولى واما انه
قابل للمفاوتة فبشهادة الصورة الثانية واما انه ليس الحركة وسرعتها
فبشهادة الصورة الثانية ايضا اذ السريع الاول يشارك الثاني في
الحركة والسرعة ويخالفها في ذلك الامر واما انه ليس المسافة فبشهادة
الصورة الثالثة لان الحركة السريعة والبطيئة اشتركتا في ذلك الامر
وتفاوتتا في المسافة واعترض الامام الرازي على هذا الوجه بانه مبني
على امكان وجود حركتين تبتديان معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية
الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور
وايضا هو مبني على صحة وجود حركتين احدهما اسرع والاخر ابطاء ولا يمكن

اثبات السرعة والبطوء ولا تعقلهما الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم دور آخر واجاب بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم قد رقموا بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان حقيقته المخصوصة اعنى كونه كما ومقدارا للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان يكفينا فى ثبوت المعية والسرعة والبطوء فلا دور ولا انسب ان يقال لا نسلم ان اثبات تلك الامور متوقفة على كون الزمان موجودا فى الخارج فان المنكرين ايضا يعترفون بكون الشئ مع الشئ وكون حركة اسرع من اخرى الوجه **الثانى كون الاب قبل الابن ضرورى** اى بديهى **فتلك القبلية ليست وجود الاب ولا عدم الابن** مع الاب **لتعقلهما مع الغفلة عنها** اى تلك القبلية **ولا امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية** العدمية واحد النقيضين يجب ان يكون وجوديا **فهى اذن زائد** على وجود الاب وعدم الابن **ثبوتى ولا بد لها من معروض لكونه اضافة ومعروضها بالذات هو الزمان** وتحرير هذا الوجه ان ههنا شيئا تلحقه القبلية والبعدية لذاته غير ما يقال له فى العرف انه متقدم ومتأخر كالاب والابن وهو شئ لا يمكن ان يصير قبله بعد ولا بعده قبل لان ما تقتضيه ذات الشئ يستحيل انفكاكه عنه واما الاشياء التى توصف فى العرف بالقبلية والبعدية فيمكن فيها ذلك فان ذات الابن يمكن ان يكون قبل ذات الاب ومعروض القبلية والبعدية لذاته هو الذى نسميه بالزمان **واجيب ان هذه الامكانات** المذكورة فى الوجه الاول **امور اعتبارية عقلية لا وجود لها فى الخارج** ويجوز اتصاف الامور الاعتبارية بالزيادة والنقصان اذ لا يصح ان يقال من الغد الى الابد **وكذا القبلية** المذكورة فى الوجه الثانى امر عقلى فكذا معروضة ويجوز ان يكون النقصان

معدومين

معدومين وانما المحال الكذب بهما معا كما عرفت وتحقيق المقام ان الحركة بمعنى قطع المسافة والزمان الذى هو مقدارها امران لا يوجدان الا فى الخيال ضرورة ان الامتداد لا يجتمع اجزاؤه فى الوجود لم يكن موجودا فى الخارج مع امتناع اجتماع اجزائه فيه محال بالبديهة وايضا فقبل الوصول الى المنتهى لا وجود للحركة الممتدة من مبداء المسافة الى منتهاها وحال الوصول قد انعدمت بالكلية فلا وجود لها فى الخارج اصلا فكذا مقداره لكنهما امتدادان فى الخيال يجزم العقل انه اذا فرض فى احدهما قطعا انقسم الى جزئين يمتنع اجتماعهما فى الخارج على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والآخر متأخرا ولا شك ان هذين الامتدادين الموصوفين بما ذكر لم يرتسما فى الخيال من العدم بل لا يحصل شئ منهما فيه الا اذا كان فى الخارج امر مستمر غير مستقر يحصل منه بحسب استمراره وعدم استقراره هذا الامتداد فى الخيال وذلك الامر اما فى الحركة فهو الحركة بمعنى التوسط بين المبدا والمنتهى فانها امر واحد بالتشخص غير منقسم يتغير نسبته الى الحدود المفروضة فى المسافة يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع واما فى الزمان فهو ايضا شئ موجود غير منقسم يتعلق بالحركة بمعنى التوسط يرتسم بسيلانه الامتداد الذى هو الزمان كما ان النقطة ترتسم بسيلانها خطا فى الخيال فهذان الامتدادان اعنى الحركة بمعنى القطع والزمان وان لم يوجدا فى الخارج دالان على امرين موجودين فيه فلذلك صار مباحثهما مقاصد من العلم الطبيعى **ثم** المثبتون للزمان **اختلفوا** فى ماهيته **فقيل** اى قال قدماء الفلاسفة **انه جوهر** مستقل فى الوجود

مجرّد عن المادة لا يقبل لذاته العدم فيكون واجبًا بالذات والّا لكان
عدمه بعد وجوده الثابت بالدليل بعديّة لا يجامع البعد القبل فلا يتحقّق
الّا مع الزمان لما سلف آنفا من انّ البعديّة لا بالزمان لا يجامع فيها البعد
القبل فيلزم وجوده اى الزمان حال عدمه وهو محال ولمّا لزم من فرض
عدمه وجوده كان عدمه محالًا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت
انّ الزمان واجب الوجود لذاته اثبت انّه جوهر قائم بذاته مجرّد عن شوائب
المادة وهو المطلوب ثمّ ان حصلت الحركة فيه ووجد لاجزائها نسبة اليه
سمّى زمانا وان لم توجد الحركة فيه سمّى دهرا او ردّ اى ردّه الحكيم اثير
الدين بانّ المحال انّما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه
مطلقا اذ يصحّ ان يقال لو عدم الزمان مطلقا كان عدمه بعد وجوده بعديّة
لا يجامع فيها البعد القبل حتّى يلزم اجتماع وجوده وعدمه وذلك لانّ العدم
المطلق له فرد آخر هو العدم المستمرّ الّذى ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقًا
عليه واقول اطلاق الجوهر عليه قرينه انّهم لا يدّعون انّ الزمان واجب
الوجود لذاته بل المراد من قولهم لا يقبل العدم انّه ازلى ابدى وكان هذا
الكلام عين ما قال افلاطون واتباعه انا قاطعون ببديهة بوجود امر به
التقدّم والتأخّر ومنه الماضى والمستقبل سواء وجد جسم وحركة او لا
حتّى لو فرضنا انّ الفلك كان معدوما فوجد ثمّ فنى كنّا قاطعين بوجود ذلك
الامر وبتقدّم عدم الفلك على وجوده المتقدّم على فنائه بمعنى كونه فى
زمان سابق ماض والوجود فى زمان لاحق حاضر والفنا فى زمان آخر مستقبل
فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضها بل جوهرا ازليا يتبدّل ويتغيّر
ويتجدّد وينصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيّرات الّا بحسب الحقيقة والذات

ولمّا

ولمّا لم يثبت امتناع عدمه فى نفسه لم يحكم بوجوبه وقال ابو البركات
البغدادى الزمان مقدار الوجود باعتبار استمراره وقيل الزمان هو الفلك
الاعظم لانّه محيط بجميع الاجسام كما انّ الفلك الاعظم محيط بها
وخلله ظاهر فانّه استدلال بموجبتين من الشكل الثانى على انّ احاطة
الفلك كونه حاويًا لسائر الاجسام واحاطة الزمان مقارنته لها فلا
يتّحد الوسط فان قلت المراد انّه محيط بجميع الاجسام وكلّ محيط بجميع
الاجسام فهو الزمان فالكبرى ممنوعة وقيل الزمان حركته اى الفلك
الاعظم لانّه غير قارّ الذات كما انّ حركة الفلك الاعظم غير قارّ بالذات
وهذا ايضا استدلال بموجبتين او سالبة عن الشكل الثانى ومنع
بل عورض ايضًا بانّ الحركة امّا سريعة او بطيئة والزمان ليس كذلك
قيل الزمان مقدارها اى مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو
ومتابعيه من المشائين واحتجّوا بانّ الدليل الاوّل الدالّ على وجود
الزمان دلّ على انّه يقبل المساواة والمفاوتة وما كان كذلك فهو كم
لانّ المساواة والمفاوتة من خواصه فالزمان كم ولا يكون كمّا
منفصلا والّا لانقسم الى ما لا ينقسم اى الوحدات فيلزم تركّب المسافة
المنطبقة على الحركة المنطبقة عليه من الجواهر الفردة فهو متّصل
غير قارّ لانّ اجزاءه لا تجتمع والّا لكانت الحوادث المتعاقبة مجتمعة معًا
وله مادة لكونه عرضًا او حادثا مسبوقا بالمادة لا تكون تلك المادة
المسافة ولا المتحرّك ولا شيئا من هيآته واعراضه القارّة والّا لكان
الزمان قارًّا لانّ مقدار القارّ و المتحرّك واعراضه القارّة قارّ فتكون
وتلك الماهيّة هيئة غير قارّة للمتحرّك وهى الحركة لا غير وتلك الحركة

مستديرة لانّ المستقيمة لابدّ ان تنقطع لتناهي الابعاد فلا
يجوز ذهاب المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية ووجوب سكون
بين كلّ حركتين متخالفتين في الجهة صادرتين عن متحرّك واحد فلا
يجوز ايضا استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرّك عن جهتها الى
جهة اخرى والزمان لا ينقطع والّا لكان عدمه بعد وجوده بعديّة
لا تتحقّق الّا مع الزمان فيلزم وجوده حال عدمه وهو محال قيل هذا
منقوض بتقدّم بعض اجزاء الزمان على بعض فانّه بذاته لا بزمان
آخر كما مرّ فجاز ان يكون تقدّم وجوده على عدمه كذلك والجواب انّ كلّ
واحد من المتقدّم والمتأخّر اذا كان زمانا لم يحتج في شيء منها الى زمان
زائد عليه واذا لم يكن شيء منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان واذا كان
احدهما زمانا والآخر ليس بزمان احتيج في الآخر الى الزمان دون الاوّل
وما نحن فيه من هذا القبيل وتكون اسرع الحركات المستديرة لانّ
الزمان يتقدّر به سائر الحركات المخالفة بالسرعة والبطؤ فيقال هذه
الحركة مثلا في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا ومقداره الاسرع
اي زمانه اقلّ اذ قلّة الزمان تقتضي سرعة الحركة فامكن ان تتقدّر به
الحركات كلّها لانّ الاكبر يتقدّر بالاصغر دون العكس وهو اي اسرع
الحركات الحركة اليوميّة للفلك الاعظم الذي يتم دورته في يوم
بليلته تقريبا فالزمان مقدارها وتتقدّر به تلك الحركة اوّلا
وبالذات وسائر الحركات ثانيا وبالعرض فان قيل هذا تعريف للزمان وتفصيل
لذاتياته فكيف يطلب بالحجّة قلنا الشيء اذا لم يتصوّر بحقيقته بل
بوجه ما يمتنع اثبات اجزائها بالميزان كجوهريّة النفس وتركّب الجسم

من

من الهيولى والصورة وههنا لم يتصوّر من الزمان الّا انّه شيء باعتباره
تتّصف الاشياء بالقبليّة والبعديّة وليست المقداريّة من ذاتيات
هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته واعلم انّ مدار هذه الحجّة على انّ
قبول المساواة المتفاوتة مطلقا يقتضي الكمّيّة اي كون الزمان
كمّا وذلك اي كون الزمان كمّا انّما يثبت لو ثبت قبولها اي قبول الزمان
المساواة لذاته ولم يثبت ذلك وعلى انّ الجوهر الفرد ممتنع الوجود
لذاته والّا جاز كون الزمان كمّا منفصلا وما استدلّ من امتناع الجزء
مردود وعلى انّ بين كلّ حركتين سكونا فانّه اذا لم يجب ذلك جاز ان تكون
الحركة المستقيمة مستمرّة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف
فيكون الزمان مقدارها وما يتمسّك به في اثبات السكون بينهما ستقف
على فساده وعلى انّ كونه كمّا متّصلا غير قارّ يستلزم ان يكون له محلّ
امّا للعرضيّة او للحدوث المحوج الى المادّة ولا نسلّم انّه عرض وانّه حادث
وانّ كلّ حادث مسبوق بمادّة وقال المحقّق في حواشي شرح العين الحركة
الاينيّة لا يجوز ان تكون حافظة للزمان لانّها لا تذهب الى غير النهاية
فيلزم انقطاعها وكذلك الحركة الكمّيّة وامّا الكيفيّة فلم يثبت لزوم
انقطاعها فجاز كونها حافظة له ثمّ الحركة الوضعيّة يجوز ان يكون لها
فرد اسرع من الحركة اليوميّة ولا يكون لها شعور فالحكم بكونه مقدارا
للحركة اليوميّة ليس قطعيّا اقول وايضا ان اراد بالمستديرة والمستقيمة
الوضعيّة والآينيّة على وفق العرف فلا نسلّم انّ كلّ مستقيمة لابدّ
ان تنقطع لامكان حركة دائمة مستقيمة على محيط دائرة وان اراد
قسمي الاينيّة على طبق اللغة تصير دائرة مناقشة المحقّق واسع اللهمّ الّا

المبحث الخامس في المكان

ان يقال المراد بالمستديرة ما هو اعمّ من الوصفيّة والمستقيمة الكائنة
على محيط دائرة المبحث الخامس في المكان اورده ههنا لكونه راجعًا
الى اقسام الكم المتّصل على بعض الاقوال ولمناسبة الزمان في تعقلهما
بالحركة المكان امر موجود لان بديهة العقل تشهد بانّ المتحرك بالحركة
الاينيّة ينتقل من مكان الى آخر والانتقال من العدم الى العدم محال
بل لا بدّ من وجود ما منه الحركة في ابتدائها ومن وجود ما اليه الحركة
في انتهائها وقيل انتقال الجسم انّما هو من فراغ موهوم الى فراغ آخر
والمكان خارج عن المتمكّن لانّ الجزء اي جزء المتمكّن ينتقل بانتقاله
في المكان بخلاف المكان وهذا ردّ لما نقل عن بعض القدماء من انّ المكان هو الهيولى
والصورة وهو السطح الباطن للحاوي اي للجسم المحيط بالجسم المتمكّن
المماس لظاهر المحوي اي السطح الظاهر من الجسم المحوي الذي هو
المتمكّن عند ارسطو والفارابي وابن سينا والبعد المجرّد عن المادّة
الموجود الذي ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك
البعد في اعماقه واقطاره ولذا سمّي بعدًا مفطورا اي مشقوقا وقيل
لانّه فطر عليه البديهة فانّا نشاهد بانّ الماء مثلا انّما حصل فيما
بين اطراف الاناء من الفضاء الا ترى انّ الناس كلّهم حاكمون بذلك ولا
يحتاجون فيه الى تأمّل عند شيخه افلاطون هذا بنا ما نقله ابن سينا
افلاطون في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفا انّه ليس يجوز ان يكون
بعد قائم لا في مادّة والبعد المفروض الموهوم عند المتكلّمين تحقيق المقام
انّ الجسم بكلّيّته في مكانه مالئ له فلم يجز ان يكون المكان امرًا غير
منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما

اقول لا ينافي لان المكان عند افلاطن بعد مجرد لا يوجد بلا متمكن خاليا لمحرره

لا

لا ينقسم ولا ان يكون امرًا منقسمًا في جهة واحدة فقط كالخطّ مثلا
لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكلّيّته فهو امّا منقسم في جهتين او في
كلّها وعلى الاوّل يكون المكان سطحًا عرضيًّا لامتناع الجزء وما في حكمه
ولا يجوز ان يكون حالًّا في المتمكّن والّا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان
يكون مماسًّا للسطح الظاهر للمتمكّن في جميع جهاته والّا لم يكن مالئًا له
فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما
هو مذهب ارسطو وعلى الثاني يكون بعدًا منقسمًا في جميع الجهات مساويًا
للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريًا فيه بكلّيّته
وذلك البعد الذي هو المكان امّا ان يكون امرًا موهومًا يشغله الجسم ويملأه
على سبيل التوهّم كما هو مذهب المتكلّم وامّا ان يكون امرًا موجودًا
ولا يجوز ان يكون بعدًا مادّيًّا قائمًا بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه
تداخل الاجسام فهو بعد مجرّد ويجب ان يكون جوهرًا لقيامه بذاته
وتوارد المتمكّنات عليه مع بقائه بشخصه فهو جوهر متوسّط بين الجواهر
المجرّدة والاجسام وحينئذ تكون الاقسام الاوّليّة للجوهر ستّة
لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا ذهب افلاطون ولا مزيد للاحتمالات
على الثلاثة دليل الاوّل وهو مذهب ارسطو انّ المكان هو السطح او الخلاء
اي البعد المجرّد موهومًا كان او موجودًا لما عرفت من انّه لا مخرج عن السطح
والبعد والثاني اي كون المكان خلاء باطل لوجوه ثلاثة ههنا بحث اذ قد
يطلق الخلاء ويراد به البعد المجرّد كما في هذا المقام وقد يطلق ويراد
به المكان الخالي عن الشاغل والوجه الثاني من هذه الوجوه الثلثة
يدلّ على نفي وجود المكان الخالي لا على نفي انّ المكان هو البعد المجرّد الوجه

الاول انه لايكون خلاء عدميا مفروضا كما هو زعم المتكلمين والا لما
قبل الزيادة والنقصان لكن الخلاء بين البلدين اكثر من الخلاء بين
جداري بيت وقيل لايخفى انه بعد ما اثبت ان المكان موجود لا احتياج
الى ابطال مذهب المتكلم ههنا ولا خلاء وجوديا كما هو راي
افلاطون لوجوه ثلاثة اقول يمكن النقض اجمالا بان يقال الخلا
ليس عدميا ولا وجوديا بالوجه الثاني والثالث من هذه الوجوه
واما الاول فهو يدل على نفي ان البعد مكان لا على نفي ان البعد موجود
اللهم الا ان يقال اذا وجد البعد المجرد لامكن حصول الجسم فيه قطعا
الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين بعد الجسم
المتمكن والبعد المجرد اذ لا يجوز ان يعدم البعدان معا حال كونه حاصلا
فيه والا كان المتمكن الموجود في مكان معدوما او بالعكس واذا كان
البعدان موجودين معا لزم تداخل بعد احدهما في الآخر ولزم اتحادهما
وتجويز ذلك التداخل والاتحاد يفضي الى تجويز تداخل العالم في
حيز خردلة بان ينقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة خردلة
ثم تتداخل كلها في واحدة منها وهو محال بالبديهة الثاني ان
تجرده اي البعد المجرد لايكون لنفسه ولا للوازمه والا لكان
كل بعد كذلك اي مجردا لاستحالة تخلف مقتضى ذات الشيء ولازمه
فلا يوجد بعد مادي ولا لعوارضه والا لكان البعد المفتقر الى
المحل بالذات مجردا او مستغنيا عنه لعارض وهو محال لان ما
بالذات لايزول بالعرض الثالث البعد المجرد وان كان مما يتحرك اي
يقبل الحركة الاينية لذاته كان له حيز لان الحركة الاينية هي

الانتقال

الانتقال من حيز الى حيز وينقل الكلام الى حيزه الذي هو بعد قابل
للحركة الاينية فكان هناك ابعاد متداخلة الى غير نهاية وهو محال
ولو سلم ان تداخل الابعاد الغير المتناهية ممكن كان لها اي لتلك
الابعاد من حيث انها باسرها قابلة للحركة الاينية لكونها من جنس
البعد وقال شارح المواقف لانه اذا امكن انتقال كل واحد منها
امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا الا يرى انه اذا خرج كل واحد
من مكانه فقد خرج الكل فان قلت يمكن ان يخرج كل واحد من اجزاء
الشيء عن مكانه ولا يخرج الكل عنه كما في الحركة الوضعية اقول هذا
بخروج كل جزء الى مكان مجاوزه وهو مستحيل في هذه الصورة لان
الابعاد التي كلا منافيها متداخلة مكان وذلك المكان الذي لمجموع
الابعاد لايكون بعدا فحصل وانما لايكون بعدا لانه لاجل كونه مكانا
لتلك الابعاد خارجا عنها فلو كان بعدا لكان داخلا فيها وفيه نظر اذ
لايلزم ان يكون كل بعد فرض داخلا في سلسلة الابعاد الغير المتناهية
فانه يمكن ان يكون الابعاد الغير المتناهية غير متناهية ويمكن وقيل
الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التسلسل
قوله يلزم ان يكون للمكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل
الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان
الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمتصف به مكان
لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم لو وجب ان يكون لكل مكان
مكان اقول قبول الحركة تستدعي المكان بالفعل فان ما يقبل الحركة
لو لم يكن في مكان فاذا تحرك فمن اين تحرك وايضا المكان امكان اتصاف

المكان بالانتقال من مكان الى مكان مستلزما لامكان ان يكون للمكان مكان
للزوم التسلسل فامكانه ايضا محال فالمستلزم لهذا الامكان وهو امكان
الاتصاف بالانتقال اعنى قبول الحركة ايضا محال وان لم يكن البعد مما
يتحرك فالمانع عنها اى الحركة ان كان الذات اى ذات البعد او ما يلازمها لم
تتحرك الاجسام اصلا لما فيها من الابعاد المانعة من الحركة بذاتها
او بلازمها وان كان ما يعرض لها اى ذات البعد فطبيعتها من حيث هى
مع قطع النظر عن العوارض قابلة للحركة وبعود الالزام المذكور فى
الشق الاول وقيل الالزام زوال بالذات لما بالعرض وفيه بحث للفرق
البين بين الاقتضاء والقبول الوجه الثانى انه لو كان خلا اى خاليا
عن الشاغل فلا شك فى جواز وقوع الحركة فيه وكل حركة تستدعى
زمانا لوقوعها على المسافة المنقسمة كما سيأتى فزمان وقوع الحركة
اى حركة جسم معين بقوة معينة فى فرسخ خلا مثلا لو كان ساعة وفى
فرسخ ملا وهو معاوق للحركة بقدر قوامه بخلاف الخلا اذ لا معاوق فيه
فيه اصلا عشر ساعات وفى ملا آخر اقول المناسب ان يقال ففى لان الاولين
بالعرض والثالث باللزوم قوامه عشر قوام الملا الاول ساعة لانه
اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن قلة الزمان وكثرته
الا بقلة المعاوقة ومعاوقة الثانى عشر معاوقة الاول فزمانه ايضا
عشر زمان الاول فزمان حركة ذى المعاوق الواقعة فى الملاء الثانى كزمان
حركة عديم المعاوق الواقعة فى الخلا هذا خلف الوجه الثالث لو كان
الملا خلا سواء كان عدميا كما هو زعم المتكلمين او بعدا موجودا متشابها
بحسب الاجزا المفروضة كما هو رأى افلاطون لم يكن حصول الجسم فى بعض جوانبه

اولى

اولى من حصوله فى جانب آخر فلا يسكن فيه اى فى جانب ولا يميل اليه
الى جانب وخلو الجسم عن الحركة والسكون محال بالبديهة وجعل
صاحب المواقف هذا الثالث دليلا على نفى الخلاء بمعنى المكان الخالى
عن الشاغل واجيب عن الوجه الاول بان قوله لا يكون عدميا والا
لما قبل الزيادة والنقصان ممنوع والزيادة والنقصان ليس فى نفس الامر
بل باعتبار الفرض على انه لو كان بين البلدين مقدار لكان اعظم
من المقدار المفروض بين جدارى بيت وقال صاحب المواقف نحن
نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك
الفرض وبان قوله لو حصل جسم فى بعد مجرد لزم تداخل البعدين
واتحادهما ممنوع اذ عدم الاحساس بهما اى البعد المادى والمجرد معا
لا يستلزم التداخل هذا مكابرة والجواب ان المحال تداخل الابعاد
المادية بعضها فى بعض وهو المستلزم لجواز تداخل العالم فى حيز خردلة
تداخل المادى فى المجرد فلا واعترض عليه بان منشاء امتناع
التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد
اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطه وكل ما اتصف بالعظم
والامتداد فى جهة واحدة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه من
تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها فى الطول دون
العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها فى الطول والعرض دون العمق
وكل ما اتصف بالعظم والامتداد فى الجهات كلها امتنع التداخل
فيه مطلقا ولا يستلزم الاتحاد فى نفس الامر لجواز امتيازهما
بان احدهما مجرد والآخر مادى نعم يستلزم الاتحاد فى الاشارة الحسية

وهو غير محال ولعل مراد المستدل هذا فيكون توضيحا للتداخل و
بان قوله ولا لعوارضه والا لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه
لعارض مدفوع لاجل ان ذات البعد من حيث هي لا تقتضي الغنى عن المحل
ولا تقتضي الحاجة اليه فما زال بالعرض ليس مقتضى الذات وقد يجاب
ايضا بان البعد المجرد يقتضي تجرده لذاته ولا يلزم ان تكون الابعاد
المادية كذلك للتخالف في الحقيقة والاتحاد في البعدية ونوقش
في الاول بان البعد اما ان يكون في ذاته مستغنيا عن المحل اولا
فعلى الاول لا ينفك عنه فلا يحل في محل اصلا وعلى الثاني يكون
محتاجا اليه لذاته اذ لا معنى للاحتياج الا عدم الاستغناء فاذا لم
يكن في ذاته مستغنيا كان في ذاته غير مستغن فيكون محتاجا الى
المحل فلا ينفك عنه قطعا واقول فيه بحث لانه ان اراد بالمستغنى
في ذاته عن المحل ما يكون ذاته منشاء الاستغناء فلا نسلم ان
ما لا يكون في ذاته عن المحل محتاج الى المحل لذاته لاحتمال شق ثالث
وهو ان لا تكون ذاته منشاء الاستغنا ولا منشاء الاحتياج وان
اراد ما لا يكون ذاته مقتضيا للاحتياج فلا نسلم انه لا ينفك
عنه الغنى لجواز ان لا يحتاج وبان قوله المانع عنها ان كان الذات او ما
يلازمها لم تتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد مدخول اذ البعد لا يقبل
الحركة مجردا وذلك لا يوجب امتناع حركته ماديا فلا يلزم عدم حركة
الاجسام لما فيها من الابعاد واجاب ابو البركات في المعتبر عن الوجه الثاني
بان الحركة لذاتها مع قطع النظر عما في المسافة من العايق تقتضي زمانا
معينا والا لكانت الحركة في الخلاء لا في الزمان لكن كلام المستدل مبنى

على انها في الزمان كيف لا تقتضي الحركة زمانا وكل نقلة اي حركة اينية
فهي على مسافة منقسمة وهي متجزية بانقسامها اي المسافة الى
اجزاء بعضها قبل وبعضها بعد بحيث لا يجتمع القبل والبعد وذلك
لا يكون الا مع الزمان وهو اي الزمان الذي تقتضيه الحركة ساعة
بحسب هذه الغرض الصادر عن المستدل فالساعة التي تقتضيها
الحركة لذاتها تكون محفوظا في جميع هذه الحركات وما زاد عليها يكون
بحسب المعاوق فيكون ساعة من زمان الحركة في الملاء الغليظ بازاء
اصل الحركة وتسع ساعات بازاء المعاوق فيكون زمان الحركة في
الملاء الرقيق ساعة بازاء اصل الحركة وعشر تسع ساعات بازاء
المعاوق فان معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الغليظ فالزمان
الذي بازاء الاولى عشر الزمان الذي بازاء الثانية وقيل عليه الزمان
عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض
الى اجزاء هي ازمنة انقساما لا تقف عند حد وكذلك الحركة متصلة
بانطباقها على المسافة والزمان ولا تنقسم الا الى اجزاء هي حركات كما
ان المسافة لا تنقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة
فزمان اية حركة فرضت اذا جزئت على اي وجه اريد كان كل جزء منه زمانا
وكان ظرفا لجزء من اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضا حركة
واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فماهية
الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة
للزمان والمسافة فلا تقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان ولا
من المسافة بل تقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجود في كل جزء

من اجزائها ورد بان المجيب لا يقول ان ماهية الحركة من حيث هي
زمانا معينا حتى يرد عليه ذلك بل يقول ان الحركة المخصوصة التي
توجد في مسافة مخصوصة تقتضي قدرا معينا من الزمان باعتبار
القوة المحركة والجسم المحرك والمسافة المعينة مع قطع النظر عن
المعاوق ثم ان الزمان يزداد بحسب المعاوقة فيكون بعض من الزمان
باجزاء الحركة باعتبار الامور المذكورة فيجب اشتراك الحركات الثلثة
كما كان من الزمان بازاء الحركة باعتبارها الفرض تساوي تلك الحركات فيها
وما زاد عليه يكون بازاء المعاوق وقول المصنف وهو شيء بحسب
هذا الفرض يدل على ان مراده ما ذكرناه وقد يجاب ايضا عن الوجه الثاني
بانه مبني على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء
المفروض اولا كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وهو ممنوع لجواز
ان ينتهي قوام الملاء الى ما لا يمكن قوام ارق منه ولا يكون هو مما
يأتي فيه تلك النسبة وبانه يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر
من القوام بحيث لا يوجد بدونه وبانه يجوز ان نسبة زمان الخلاء الى
زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقتين بان
تكون الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية
وقد برهن اقليدس في المقالة العاشرة من كتاب الاصول على انه يجوز
المقدار الى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية
واجيب عن الوجه الثالث بان الخلاء بعد متشابه متساو والمقدار
مجموع العالم الجسماني فحصول العالم فيه ليس ترجيحا بلا مرجح وانما يكون
لو كان بعد آخر يمكن حصوله فيه ولم يحصل وحصول بعض الاجسام

كالارض

كالارض في بعض الجوانب كالمركز لما بينهما من الملائمة والمنافرة
واقتضاء القرب والبعد فان طبيعة الارض تلائم المركز وتقتضي
القرب منه وتنافر المحيط فتقتضي البعد عنه وفي المواقف لتلاؤم
الاجسام وتنافرها وعورض دليل الاول بان القول بالسطح اي
بان المكان هو السطح باطل والا لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية
لان كل جسم فله حيز لا محالة فلو كان المكان هو السطح القائم بجسم وننقل
الكلام الى مكانه وقيل القائلون بالسطح لا يعترفون بان لكل جسم
مكانا اذ الفلك الاعظم لا مكان له عندهم وان اعترفوا بان لكل جسم
حيزا فان الحيز عندهم ما به تمايز الاجسام في الاشارة الحسية
وهو اعم من المكان لتناوله الوضع فان قلت صرح المحقق الطوسي
في شرح الاشارات بان الحيز والمكان عند الشيخ والجمهور من الحكماء
واحد وهو السطح قلت كلا لان الشيخ قال في موضع من طبيعيات
الشفاء الجسم الاول يلحقه ان يكون له حيز اما مكان واما وضع
ترتيب وفي موضع آخر منها كل جسم فله حيز طبيعي فان كان ذا مكان
كان حيزه مكانا وايضا لما كان الحجر عند جريان الماء عليه ساكنا
اذ الحركة الاينية استبدال المكان بمكان آخر ولا شك ان الحجر في تلك
الحالة مستبدل للسطوح المائية المحيطة به المتواردة عليه لاتفاق
سكونه اي الحجر بقاء نسبته مع الساكنات فيجوز ان يكون الحجر ساكنا
مع استبدال السطوح المائية لان بقاء النسبة مع الساكنات
معلل بسكونه فلا يكون عينه واجيب عن الوجه الثاني بان استبدال
الامكنة اذا كان ناشيا من المتمكن فيها كان حركة واذا كان

ناشيا عن غيره كما في الحجر المذكور لم يكن حركة وايضا للزم ازدياد المكان ونقصه والمتمكن بحاله كما اذا تكعبت شمعة مدورة وبالعكس اي تدورت شمعة مكعبة فان السطح المحيط بالشمعة عند تكعبها اكثر من السطح المحيط بها عند كرويتها فان قلت هذا مناف لما برهن عليه المهندسون من ان الشكل الكروي اوسع الاشكال المجسمة كما ان الدائرة اوسع الاشكال المسطحة قلنا معنى كلامهم انا اذا فرضنا سطحين متساويين مساحة محيطين بجسمين مدور ومكعب فالجسم الذي يسعه الاول اكبر مساحة من الجسم الذي يسعه الثاني ويعلم منه انه اذا كان جسمان متساويان احدهما مكعب والآخر مدور فالسطح المحيط بالمكعب ازيد من السطح المحيط بالمدور فما ذكروه مثبت للمطلوب لا مناف له واجيب عن الوجه الثالث بان الشمعة باقية بذاتها المعينة دون عوارضها المتبدلة مع بقاء شخصها بعينها فجاز اختلاف المكان وان كانت المسافة واحدة في حالة التكعب والكروية واقول عرض المعارض ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن بالضرورة فلا يمكن ان يزيد ولا ينقص والدليل على امكان وجود الخلاء اي المكان الخالي عن الشاغل وهذا مذهب المتكلمين وبعض القائلين بان المكان هو البعد الموجود ان قيل ما معنى القول بامكانه عند من يجعله نفيا محضا وعدما صرفا قلنا معناه انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما انه لو رفع صفحة ملسا وما يكون اجزاؤه متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة ويسمى مسام او غير نافذة وتسمى زوايا عن صفحة ملسا عن مثلها دفعة لخلا الوسط اول

زمان

زمانا الارتفاع لان وصول جسم ما كالهوا مثلا الى الوسط انما يكون من الاطراف فحال كون الجسم في الطرف وهو اول زمان الارتفاع يكون الوسط خاليا وقيل عليه ان اريد بكون الرفع دفعة في ان لا ينقسم اصلا فلا نسلم امكانه كيف والرفع حركة تقتضي زمانا وان اريد كون حركة جميع الاجزاء معا فلا نسلم استلزامه للخلاء فانه حركة لها زمان ويجوز ان يمر الهوا من الاطراف الى الوسط في ذلك الزمان واقول مرور الهواء لا يتصور الا بعد الارتفاع بالفعل فتأمل وانه لو لم يكن خلا للزم من حركة بقة مثلا تدافع جملة العالم وتصادمها لان البقة تنتقل من مكان مملوء من جسم فلا بد من انتقال ذلك الجسم الى مكان البقة ويلزم الدور او الى مكان غيرها وينقل الكلام اليه ونوقش فيه بان الدور اللازم دور معية لا دور توقف كما في حركة الحلقة لا يقال يتخلخل ما وراءه ويتكاثف ما قدامه اي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيخلى له مكانا لان زوال مقدار وحصول مقدار آخر لجسم معين بالتخلخل والتكاثف فرع على وجود الهيولى قد عرفت ما في هذا التفريع وعلى عرضية المقدار وكلاهما ممنوع ويجيء الاول وقد مر الثاني وهاهنا بحث اذ يكفي للمانع احتمال التخلخل والتكاثف ولا بد للمجيب من ابطالهما الموقوف على ابطال وجود الهيولى وعرضية المقدار واقول لعل مراده بالمنع الابطال وقد مر هذا في الزمان

الفصل الثالث في الكيف

الفصل الثالث في الكيف الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة اطلاقها على الكيف مبني على المشهور المذكور في اقسام اربعة فالوجوه المذكورة في الشفا لمجرد الضبط لا للحصر الكيفيات المحسوسة

باحدى الحواس الظاهرة والكيفيات النفسانية قيل المختصة بذوات
الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون
النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها للمجردات من الواجب وغيره
وفسرها بعضهم بالمختصة بذوات الانفس مطلقا اذ الصحة وما
يقابلها يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية والتنمية والكيفيات
المختصة بالكميات والاستعدادات المسماة بالكيفيات الاستعدادية
ايضا اما القسم الاول ففيه مباحث ستة الاول في اقسامها
الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة يتعسر زوالها عن موضعها
كصفرة الذهب سميت انفعاليات والا فانفعالات كصفرة الوجل
لانفعال الحس عنها اولا وبالذات بخلاف الاشكال والحركات والسطوح
فانها محسوسة لكن لا اولا وبالذات بل بتوسط الالوان على معنى ان
الاحساس يتعلق باللون متعلق هو بعينه بالشكل مثلا لارتباط
مخصوص بينهما فالشكل محسوس ثانيا وبالعرض وقيل اللون من المحسوسات
مع ان الاحساس به مشروط بالضوء وايضا عد الشيخ الخفة والثقل
في كتاب المقولات من منطق الشفا من الكيفيات المحسوسة وقال في فصل
الاسطقسات من الشفا انهما لا يحس بهما اولا واجيب بان الاحساس
المتعلق باللون غير الاحساس المتعلق بالضوء وان كان الاول مشروطا
بالثاني فكل واحد منهما محسوس على حدة والاحساس متعلق به وليس
بين شيء من هذين الاحساسين والمحسوسين واسطة على معنى
ان يكون احساس متعلقا بتلك الواسطة ويكون ذلك الاحساس
اولا وبالذات وقس على هذا حال الحرارة والخفة وحال البرودة والثقل

فتامل

فتامل ولانها تابعة للمزاج التابع لانفعال البسائط وتبعيتها للمزاج
اما بالتشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم فانهما بتشخصهما تابعان
لمزاج العسل والدم او بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء فان
نوعيهما قد يكونان تابعين لمزاج الفلفل والافيون وفيه ان الحرارة
والبرودة ليستا نوعين ولذا قال شارح المقاصد المراد من التشخص
والنوع ههنا الخصوص والعموم فقد ظهر انها متبوعة للانفعال
من وجه وتابعة له من وجه وهذان الوجهان يقتضيان تسمية
الكيفيات المحسوسة مطلقا بالانفعاليات لكن لما كانت الكيفيات
المحسوسة الغير الراسخة متشابهة للانفعالات والتاثرات المتجددة
الغير القارة سميت بها مع ثبوت هذين الوجهين فيها تمييزا لها
عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وهي اي الكيفيات
المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة التي ياتي تحقيقها
في آخر باب الجوهر الى الملموسات المذكورة بالقوة اللامسة وتسمى اوايل
المحسوسات لوجهين احدهما عموم القوة اللامسة اذ لا يخلو عنها حيوان
لان بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة
اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه واما سائر
المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه
كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر
وقد يقال يشاهد له عينان اذا كشط الجلد عنه وفائدة عينيه ادراك
الاظلال والثاني ان الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات
الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسر فيه ان الابصار تتوقف

على توسط جسم شفاف اي خال عن الالوان لئلا تشتغل الحاسة به فلا
يدرك المبصرات على ما ينبغي والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية
عن الطعوم والا لم يحصل الاحساس التام بالطعم بل يحس بطعم مركب
والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرايحة او يختلط بالاجزاء من حاملها
فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه من الرايحة لما ذكرناه والسمع يتوقف
على ما يحمل الصوت اليه فلا بد في نفسه ان يكون خاليا عنه والا لم
يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فانه لا حاجة
به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات وهي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الاربع كيفيات اول واوايل الملموسات
لتكيف البسايط بها اولا ثم يتكيف بالخفة للحرارة وبالثقل للبرودة
وبالصلابة والخشونة لليبوسة وباللين والملاسة للرطوبة
وقيل ان المراد ان البسايط تتكيف بها اولا ثم بتبعيتها تتكيف
المركبات بها والخفة والثقل قيل بفتح القاف والمشهور سكونها والصلابة
واللين والملاسة والخشونة والى المبصرات الدراكة بالباصرة
وهي الالوان والاضواء والى المسموعات المدركة بالسامعة وهي
الاصوات والحروف والى المذوقات المدركة بالذايقة وهي الطعوم والى
المشمومات المدركة بالشامة وهي الروايح المبحث الثاني في تحقيق
الملموسات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها فلا يحتاج الى
التعريف وقيل المحسوس هو جزئيات الحرارة لا ماهيتها الكلية فجاز
ان تعرف بالاقوال الشارحة والجواب ان ادراك جزئياتها يعد النفس
لادراك الماهية الكلية على وجه لا يتصور مثله في تعريفها وقال

في الكلام على الحرارة والبرودة

ابن سينا

ابن سينا تخص بتفريق المختلفات اي الاجسام المختلفة في الحقيقة
التي يلزمها الاختلاف في اللطافة والكثافة اي رقة القوام وغلظه
وهذا عند تاثير الحرارة في المركب واذا اثرت في البسيط فقد يحصل منها
تفريق المتماثلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك
بطبعه بما يفيده الحرارة من الخفة الى فوق ويختلط بذلك الهوا
اجزاء مائية صغار فيصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة
تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية وجمع المتماثلات بخلاف
البرودة فانها تجمع بين المتماثلات وغير المتماثلات من حيث انها مبدأ الصعود
والحركة الى فوق لاحداثها في محلها الخفة المقتضية لذلك وقبول
التصعيد بقدر اللطافة فهي اذا اثرت في المركب العنصري تصعد الجزء
الالطف فالالطف دون الكثيف فيفرق اجزاء المركب فينضم كل
جزء الى ما يشاكله ويماثله فانه بمقتضى طبعه يتحرك الى مكانه الطبيعي
ويرجع الى اصله الكلي وتحقيق المقام ان الفعل الاولي للحرارة هو
التصعيد واما الجمع والتفريق فلازمان له لانه اذا احدثت الحرارة
في الجسم المركب بمجاورة النار تحرك الاقبل للتصعيد قبل الابطأ وتحرك
الابطأ قبل العاصي فيلزم تفريق الاجزاء المتخالفة ثم اجتماعها مع
اجناسها بمقتضى طباعها ولذا قال ابن سينا في رسالة الحدود انها
كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيحدث عنه
ان يفرق المختلفات ويجمع المتماثلات الا متعلق بقوله يخص اذا كان الالتحام
اي الالتيام بين اجزاء المركب شديدا فالحرارة لا تقوى حينئذ على التفريق
والجمع المذكورين لوجود العايق فتفيد الحرارة سيلانا اي ذوبانا ودورانا

للمركب ان كان الجزء اللطيف والجزء الكثيف قريبين من الاعتدال اى
متقاربين فى الكم فالسيلان لهذا التقارن والدوران لما بينهما اى الجزئين
من التلازم والتجاذب الحاصلين من شدة الالتيام فيجذب الكثيف اللطيف
ويجذب اللطيف الكثيف الى فوق كما فى الذهب المذاب فى البوتقه فانها
متحركة حركة دورية وتفيد تليينا ان كان الجزء الكثيف غالبا على الجزء
اللطيف ولكن الغلبة لا تكون فى الغاية كالحديد ولا يفيد شيئا
من السيلان والدوران والتليين ان كان الكثيف غالبا فى الغاية كالطلق
وتفيد تصعيدا بالكلية اى لكل المركب لا لبعض اجزائه ان قويت
الحرارة وكان الجزء اللطيف اكثر من جزء الكثيف جدا كالنوشادر
فانه اذا اثرت فيه الحرارة القوية تصعد بالكلية والاشبه بالصواب
ان الحرارة الغريزية الموجودة فى الحيوان والنبات التى هى آلة الطبيعة
فى افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك وسماه افلاطون بالنار
الالهية مغايرة للحرارة النارية بالنوع فان الحرارة النارية الغريبة
اذا حاولت الاستيلاء على الرطوبات الغريزية قاومتها الحرارة الغريزية
اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة تدفع بالحرارة الغريزية والطبيعة
يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وايضا الحرارة
النارية اذا افرطت وقويت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن
واما الحرارة الغريزية فمهما اشتدت كما فى الشبان ازدادت الافعال
الطبيعية جودة وايضا الغريزية تفارق البدن مع مفارقة النفس
الناطقة والنارية تبقى بعد المفارقة وكذلك الحرارة الفايضة عن الكواكب
مغايرة للحرارة النارية بالنوع لان حرارة الشمس مثلا تسود وجه القصار

ويبيض

وتبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك وايضا حرارة النار عند
ما تقوى على الفواكه تحرقها وحرارة الشمس اذا استولت على الفواكه
نضجتها ولذا يتقدم ادراكها فى البلاد الحارة على ادراكها فى البلاد
الباردة وايضا الاجهر يبصر فى ضوء الشمس ولا يبصر فى ضوء النار
واختلف فى ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة الكوكبية بالنوع
ام لا فذهب بعضهم الى الاول وذهب ارسطو الى الثانى فان الشيخ
نقل عنه فى حيوان الشفا ان الحرارة التى بها يقبل البدن علاقة
النفس ليست من جنس الحار الاسطقسى الذى هو النار بل من جنس
الحار الذى يفيض على الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما
مناسب لجوهر السماء لانه ينبعث منه انه اذا امتزجت العناصر
وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها
يناسب البسائط السماوية ففاض عليه مزاج معتدل به حفظ
التركيب وحرارة غريزية بها دوام الحيوة وقبول علاقة النفس وقيل
اى قال جالينوس هى اى الحرارة الغريزية حرارة الجزء النارى المنكسر
سورتها ووافقه الامام الرازى وقال الذى عندى ان النار اذا
خالطت سائر العناصر وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما
ولم تبلغ فى الكثرة الى حيث يبطل قوامها وتحرقها ولم تكن فى القلة بحيث
تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هى الحرارة الغريزية وانما
كانت دافعة للحر الغريب لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك
الحرارة الغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة
الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية

ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب دون تلك
الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه
لكان كل واحد منهما فعل الاخرى وقد تحدث الحرارة في قابلها بالحركة
اى بعد الحركة المادة لقبول الحرارة ودليله التجربة لا يقال ما قاله
ابو البركات وهو انه لو كانت الحركة مسخنة لسخنت الافلاك سخونة
شديدة جدا بواسطة حركاتها السريعة وسخنت بمجاورتها العناصر
الثلاثة اى كرات الهواء والماء والارض التى هى في وسط الاثير والافلاك
بمنزلة القطرة في البحر المحيط وصارت نيرانا لاستيلاء سخونة الافلاك
الحاصلة من سبب حركات الافلاك عليها مع مساعدة كرة الاثير
اياها في تسخينها لان الافلاك لا تقبل ولا تستعد السخونة والبرودة
فلا تسخن بالحركة ولا تسخن ما يجاورها وقيل حركة الافلاك توجب
حركة العناصر والعناصر قابلة للسخونة فلو كانت الحركة مسخنة
لزم ما ذكرنا واجيب بان مقعر فلك القمر ومحدب كرة النار سطحان
املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الآخر وهذا الجواب مناقض
لما صرح به بعضهم من ان كرة النار تتحرك بتبعية الفلك فالاولى
ان يقال النار متحركة بمتابعة الفلك دون باقي العناصر وليس
سخونة النار يوجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة الزمهريرية
تقاومها واما البرودة فقيل هي عدم الحرارة عما شانه ان يكون
حارا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ومنع اى منعه الامام
بان البرودة محسوسة والبرد المحسوس ليس عدم الحرارة بالضرورة
ولا نفس الجسم والا لكان الاحساس بالجسم الحار احساسا بالبرودة

فالحرارة

فالحرارة كيفية وجودية تتوارد هي والبرودة على الجسم فهما
في الكلام على الرطوبة
متضادان واما الرطوبة فقال الامام الرازي هي البلة من الاجسام
ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية
الرطوبة في مادته ومبتل وهو الذي جرى على ظاهره ذلك الجوهر
والتصق به اذ نفذ في جوفه ايضا ولم ينفذه لينا وذلك الجوهر
حينئذ بلة ومنتقع وهو الذي نفذ في اعماقه ذلك الجوهر وافاده
لينا والرطوبة تطلق على البلة الجارية على سطوح الاجسام وهي بهذا
المعنى جوهر وتطلق على الكيفية الثابتة لجوهر الماء والكلام
بمعنى الكيفية لا بمعنى البلة اللهم الا ان تطلق البلة على تلك
الكيفية ولا نزاع في الالفاظ لكن المشهور في الاستعمال ما ذكرنا
المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير ولسهولة الانفصال عن الغير
وعلى هذا لا يكون الهواء رطبا لا يقال ما قال ابن سينا وهو انه
لو كانت الرطوبة عما ذكر فيكون العسل ارطب من الماء اذ هو اى
العسل الصق منه واذا كان الالتصاق معلول الرطوبة كان شدته
وقوته دالة على شدتها وقوتها لانه اى العسل ينفصل بعسر وقد
اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وايضا لم يفسر الرطوبة بنفس
الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق
ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم التصاقا اكثر رطوبة
بل بمقتضي سهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا
ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وقال الحكماء
هي كيفية توجب سهولة قبول التشكل وتركه بالاشكال الواردة

على الجسم وسهولة تركه وهذا يوجب ان يكون النار ارطب من الماء
لانها ارق قواما فتكون اسهل قبولا للاشكال وتركا لها واجيب بانا
لا نسلم ان النار البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء وان رقة
القوام وحدها كافية في سهولة التشكل حتى يلزم ان يكون الارق
اسهل قبولا وتركا وما عندنا من النار ليس بسيطا بل هو مختلط بالهوا
فجاز ان يكون سهولة قبوله الاشكال بسبب اختلاط الهوا فتامل
وقال الامام في المباحث المشرقية ان سلم كون الرطوبة وجودية
على تفسيرهم فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهوا رطب لا محالة
بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكان الهوا دائما محسوسا فكان
يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنون ان الفضاء الذي
هو بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية
لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث
فيه مجال وقد مال ابن سينا في تفصيل الاستقسات من الشفا الى
انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد الرطوبة
بمعنى سهوله قبول الاشكال وبمعنى الالتصاق محسوسة **وهي اي الرطوبة**
غير السيلان فانه فانه على ما ذكره الامام في الملخص **عبارة عن حركات**
توجد في اجسام منفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس بدفع
بعضها بعضها حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالا مع كونه
يابسا ولذا يوصف الرمل بالسيال ويلزم على هذا التفسير انه لا يوجد
السيلان في الماء على راى الحكما لانه متصل واحد في الحقيقة وللحس
معا فالاولى ان يقال هو عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت منفاصلة

في الحقيقة

الكلام على اليبوسة

الكلام على الخفة والثقل

الكلام على الميل

في الحقيقة متواصلة في الحس او كانت متواصلة في الحس والحقيقة
واليبوسة تقابلها على الرايين فهي اما كيفية مقتضية لعسر
الالتصاق والانفصال واما كيفية توجب عسر قبول التشكل وتركه
واما الخفة والثقل فهما قوتان طبيعيتان **تحس من محلهما** الذي
هو الجسم **بواسطتهما مدافعة صاعدة** من المركز الى المحيط كما يحس
من الزق المنفوخ المسكن في الماء وهذا ناظر الى الخفة **او مدافعة**
هابطة من المحيط الى المركز كما يحس من الحجر المحمول وهذا ناظر الى
الثقل **ويسميهما المتكلمون اعتمادا** في تخصيص الاعتماد بالمتكلمين
بحث اذ الشيخ عرفه في رسالة الحدود بما يوجب للجسم المدافعة
لما يمنعه الحركة الى جهة ما **والحكماء ميلا طبيعيا** وقد يطلقان
على نفس المدافعتين وهما بهذا التفسير من الكيفيات المحسوسة **وهو**
اى الميل الطبيعي بمعنى المدافعة **لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه**
الطبيعي الذي كان مقتضى طبيعته **لامتناع المدافعة عنه** اى
عن حيزه الطبيعي والا لزم ان يكون الشيء مطلوبا ومهروبا معا
واليه والا لزم تحصيل الحاصل وانما فسرنا الميل هذا بالمدافعة
لان مبداها في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي لكنه غير مؤثر لان
تاثيره مشروط بخروج الجسم عنه لا يقال اذا وضعنا اليد تحت
الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة هابطة ولا شك
ان حالة اذا كان اليد تحته حاله اذا لم يكن تحته فالمدافعة موجودة
في الحجر حال حصوله في الحجر الطبيعي لانا نقول ليس هذا الحجر في حيزه
الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم

وتوضيحه ان الثقيل اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل لكان لكل واحد
من اجزائه حظ من الثقل فكان كل واحد منها طالب الانطباق مركز
ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلا الا لجزء من ذلك
الثقيل فتكون المدافعة حاصلة في سائر اجزائه ثم الميل كما يكون
طبيعيا قد يكون نفسانيا كاعتماد الانسان على غيره وقسريا كميل الحجر
المرمي الى فوق التفصيل ان الميل الى ذاتي وعرضي لانه ان قام حقيقة
بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به بل بما يجاوره فهو عرضي والميل
الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لان حدوثه في محله الحقيقي ان
كان من تأثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري
وان كان حدوثه فيه عن تأثير ما لا يباينه وضعا فان كان هذا المؤثر
الغير المباين فاعلا على نهج واحد بلا شعور فالميل طبيعي وان لم يكن
كذلك فان كان فاعلا متفننا اما بشعور كما في الحيوان او بدونه كما
في النبات او كان فاعلا على نهج واحد بشعور كما في الفلك فالميل نفساني
قال المحقق الشريف ان فسر الميل بالمدافعة كانت النفس بارادتها او الطبيعة
مبدأ له وهذا ظاهر لان المدافعة محسوسة فلا بد لها من مبدأ وهو
النفس او الطبيعة وان فسر بما يوجب المدافعة فتكون النفس و الطبيعة
مبدأين بشيء يقتضي المدافعة وفي وجود هذا المتوسط خفاء واما
الميل القسري فالظاهر ان القاسر يسخر الطبيعة ويجعلها بحيث توجب
المدافعة المخصوصة لانه يقتضيها ابتداء لبقائها مع انعدام القاسر
وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي قسرا الى اسفل فان
فيه ميلا طبيعيا اليه وميلا قسريا ولذا كانت حركته اسرع من حركته

بجرد

بمجرد طبعه ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة
من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة اشد
مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الا ميل واحد
مستند الى الطبيعة والقاسر معا وكما في الحيوان المنحدر بارادته
عن العلو فان فيه ميلا نفسانيا الى السفل وميلا طبيعيا اليه
ولذا كان انحداره اسهل من صعوده وقد تجتمع ميلان الى جهتين ان
فسرناه اي الميل بما يوجب المدافعة لا بها لان المدافعة الى الجهتين محال
بالبديهة وما يقال من ان مبدأ المدافعة علة قريبة لها فلو اجتمع
مبدأن لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز ان يكون تأثير المدافعة
مشروطا بشرط تخلف عنه ولذلك اي لاجتماع الميلين الى جهتين
يختلف حال الحجرين المرميين الى فوق من يد واحدة في مسافة واحدة
بقوة واحدة واذا اختلفا في الصغر والكبر فان حركة الكبير ابطأ
من حركة الصغير وهذا الاختلاف ليس باعتبار الفاعل ولا باعتبار
معاوق خارجي في المسافة لانهما مشتركان في الفاعل والمسافة
بل باعتبار معاوق داخلي وهو الميل الطبيعي الى تحت فانه في الكبير
اكثر فقد اجتمع فيهما هذا الميل والميل القسري الى فوق واعترض
الامام عليه بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان
طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه
فلذلك كانت حركته ابطأ والصلابة هي عبارة عن ممانعة الغامز
بل مبدأها لحصول الصلابة حين لا غامز واللين عدمها اي الصلابة
عما من شانه تلك بخلاف الفلك فبينهما تقابل العدم والملكة وقيل

الكلام في تعريف الصلابة واللين

كيفيتان وجوديتان تقتضيانهما اى الممانعة وعدمها فبينهما تقابل
التضاد قال الامام الرازى ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات
الملموسة وذلك ان الجسم اللين هو الذى ينغمز فهناك امور ثلثة
الاول الحركة الحاصلة فى سطحه الثانى شكل التقعير المقارن لحدوث
تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لذينك الامرين وليس الاولان
بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو
من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه امور الاول
عدم الانغماز وهو عدمى الثانى الشكل الباقى على حاله وهو من الكيفيات
المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة
لان الهواء الذى فى الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة له وكذا
الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد
نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية
واقول قد ذهب اليه المصنف بعيد هذا حيث قال فى الكيفيات الاستعدادية
هى ان كان استعدادا نحو اللاقبول كالصلابة فبين كلاميه تناف
ما لكن المفهوم من شرح المقاصد انه لا بأس بتصادق الاقسام
الاربعة للكيف فانهم ذكروا ان اللون والاستقامة والانحناء من
المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات والملاسة والخشونة عند المتكلمين
استواء وضع الاجزاء فى ظاهر الجسم بحيث تكون اجزاؤه على سمت
واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض ولا استواؤه فهما من مقولة
الوضع الا اذا فسرتا بكيفيتين تابعتين للوضع اى الاستواء وضع
الاجزاء ولا استواءه وهذا عند الحكماء المبحث الثالث فى تحقيق

الكلام على الملاسة والخشونة

المبصرات

ومنها الكلام على المبصرات

المبصرات اما الالوان فاظهر المحسوسات ماهية فلا يحتاج الى التعريف وهيئة
بسيطة اى وجودا فى انفسها وقد قيل اى قال بعض القدماء البياض
غير موجود فى الخارج بل هو امر يتخيل من مخالطة الهوا المضئ للاجسام
الشفافة المتصغرة جدا كما فى الثلج فانه مركب من اجزاء شفافة
جمدية مصغرة جدا وليس بينهما تفاعل يؤدى الى مزاج يترتب عليه
لون بل يدخل تحت الاجزاء هواء واشعة فايضة من الاجرام العلوية
وتتعاكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى البعض ويتراكم الاشعة
بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا
اشرقت على حوض من الماء انعكس شعاعها الى جدار غير مستنير فيرى
ذلك الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين
الشئ وشبيهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس فى الثلج موجود فى
الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض فى الثلج متخيلا لا محققا
وكذا الحال فى البلور المسحوق سحقا ناعما بل هذا اولى من الثلج لبعد
تحقق البياض فيه لجواز توهم ان يحصل بين الاجزاء المائية
والهوائية فى الثلج تفاعل ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك
فى البلور لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجرى
بينهما فعل وانفعال وكذا الحال فى موضع شق الزجاج بل هو اولى
من البلور المسحوق اذ ليس فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها وقيل الاولى
ترك هذا المثال اذ ليس فيه اجسام متصغرة واقول لعله معطوف
على الاجسام وان كان خلاف الظاهر والسواد يتخيل من كثافة الجسم
واندماج اجزائه وعدم عود الضوء ونفوذه فيه فانه اذا لم ينفذ

الضّوء فى اعماق الجسم تبقى سطوح اجزائه مظلمة فيتوهّم ان هناك
سواد اولا يرى انّ الثياب اذا ابتلّت مالت الى السّواد وما ذاك الّا لانّ
الماء يخرج الهوا وليس شفيفه كشفيف الهواء حتّى ينفذ فيه الضّوء
واذا لم ينفذ كان هناك نوع ظلمة واجيب بانّ ذلك اى ما توهّم انّه
سبب تخيّلهما قد يكون بسبب حدوثهما فى الخارج وايضا البياض يحسّ
به فيما لا يفعل فيه ذلك المذكور اى مخالطة الهوا للاجسام الشفّافة
المتصغّرة كالبيض المسلوق اى المطبوخ بالنّار اى يرى لبياض البيض
بعد طبخه بالنّار بياض شديد ولا يرى له ذلك البياض الشّديد قبل
طبخه مع انّ الاجزاء الهوائيّة فيه قبل الطبخ اكثر لانّه قبل الطّبخ اخفّ
فلا تكون مخالطة الهوا سببا لتخيّل البياض ولبن العذرا هو خلّ
طبخ فيه المرداسنج حتّى انحلّ فيه ثمّ صفى وخلط بما طبخ فيه القلى
اولا ثمّ طبخ فيه المرداسنج ثانيا وصفى غاية التّصفية فانّه ينعقد ويجفّ
بعد الانبياض وهذا الجفاف دليل على قلّة الاجزاء الهوائيّة والتحقيق
انّ البياض والسّواد كيفتان موجودتان بالبديهة وقد يكونا متخيّلين بالسبب
المذكور والمشهور انّ اصل الالوان وهو السّواد والبياض والباقى
من الالوان يتركّب منهما قيل لو اجتمع السّواد والبياض فعند اجتماعهما
لا يخلو امّا ان يبقى كلّ واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد
منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة امّا الاوّل فلانّه لو بقى
كلّ واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم فى غاية السّواد وغاية البياض
اذ المراد بالباقى على الصرافة ان يكون حاله عند الحسّ فى زمان الاجتماع
كحاله عنده فى زمان الانفراد وامّا الثّانى فلانّه يلزم ان يرى الجسم فى غاية

الكلام على ان المشهور اصل الالوان السواد والبياض والباقي يتركب منها

البياض

البياض ان كان الباقى على صرافته البياض او فى غاية السّواد ان
كان الباقى على صرافته هو السّواد وامّا الثّالث فلانّه يلزم حينئذ
ان لا يكون شئ منهما موجودا البتّة بل الموجود لون آخر متوسّط
بينهما واجيب بانّه لا يلزم من عدم بقاء شئ منهما على صرافته التى
كانت ثابتة له عند الحسّ حالة الانفراد انتفاؤه فى نفسه بل جاز
ان يكونا موجودين معا ويتركّب منهما لون متوسّط بينهما ويكون
المدرك بالحسّ ذلك اللون المركّب دون كلّ واحد وقيل اصل
الالوان هما والحمرة والخضرة والصفرة والباقى يتركّب منها ولا دليل
على شئ من المذهبين وزعم الشيخ ابو على بن سينا وكثير من الحكماء ان
وجود الالوان مشروط بالضّوء لانّا نحسّ بها فى الظّلمة وذلك اى
عدم احساسنا بها امّا لعدمها او لمعاوقة الظّلمة عن الاحساس والثّانى
باطل لانّ الظّلمة عدم الضّوء عمّا من شأنه ان لا يكون مضيئا والعدم
لا يعوّق فتعيّن الاوّل والاعتراض عليه بمنع الحصر بان يقال لم لا
يجوز ان يكون الضّوء شرط ابصارها فلا يرى عند عدمه فانّ قيل
الضّوء اشتراط الرّؤية لما رآى من فى النّار جماعة اوقدوا خارجة نار
لانّ الهوا المتوسّط بينهما مظلم اجيب بانّ الشّرط هو الضّوء الواقع
على المرئى دون المتوسّط واستدلّ ابن الهيثم على انّ الضّوء شرط لوجود
اللون انا نرى الالوان تضعف بحسب ضعف الضّوء فكلّما كان الضّوء
اقوى كان اللون اشدّ وكلّما كان الضّعف كان اضعف ويحدس منه انّ كلّ
طبقة من الضّوء شرط لطبقة من اللون فان انتفى طبقات الاضواء
كلّها انتفى ايضا طبقات الالوان باسرها ويفرّق فيه بانّ المختلف بحسب

مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها اللون في نفسه ويكون
للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون
المرئي الذي هو اللون باقيا على حالة واحدة وقد يقال ايضا الواصل
الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك
اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني اشد
الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه في الاول توهم ان
اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن تؤمل في ذلك تاملا شافيا
يميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو
الضوء فرع على وجود اللون الالوان قد توجد شديدة اذا كانت — فرع على وجود الالوان
صرفة وقد توجد ضعيفة اذا اختلط بها اي باجزائها الصغار اجزاء
صغار عن لون تضادها اختلاطا لا يميز معه في الحس اعلم ان لاشتداد
اللون وضعفه وجوها ثلاثة الاول ما ذكره المصنف وهو المتفق
عليه الثاني ان يجتمع في محل واحد بياضات متعددة مثلا وقد انكره الحكما
لاستحالة اجتماع المثلين وذهب اليه اكثر المعتزلة كما مر الثالث ان
يكون البياض الضعيف نوعا مخالفا للبياض القوي وذهب اليه صاحب — الكلام على الاضواء
التجريد ولم يقم دليل على فساد هذا الوجه ولا على صحته واما الاضواء
فقيل اي قال بعض الحكما انها اجسام صغار شفافة تنفصل عن المضيء
وتتصل بالمستضيء لانها متحركة بالذات بدليل انحدارها عن الكواكب
الى ما يقابلها من الارض وانعكاسها عن المقابل الصقيل الى جسم آخر
وكل متحرك بالذات جسم واجيب ولا يمنع الصغرى وذلك بمنع دليلها
بان يقال مقابلة الجسم الكثيف للمضيء معد لحدوث الضوء فيه وكل

من

من الانحدار والانعكاس وهم وسبب التوهم ان في الاول فهو حدوث
الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم توهم انه انحدر
من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان منحدرا لرأيناه في وسط المسافة
فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما
في الثاني فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المضيء بالغير كما
يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا في حدوث الضوء فيما
يقابله توهم ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله
وعورض ثانيا بانها لو كانت اجساما تتحرك بمقتضى طباعها اذ لا
ارادة لها قطعا ولا قاسر لها يقسرها ايضا لتحركت الى جهة واحدة
والضوء يقع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه
بجواز ان يكون الضوء اقساما مختلفة الطبايع مقتضية للحركة
في الجهات المتباينة نعم لو ثبت ان الضوء مطلقا حقيقة واحدة لتم
وايضا لو كانت اجساما وكانت محسوسة سترت ما وراءها فكان الاكثر ضوءا
اكثر سترا اي مستورية او ساترية والواقع خلافه وان لم تكن محسوسة
لم يكن الضوء محسوسا اعترض عليه صاحب المواقف بان ستر الجسم المرئي
تحته شان الاجسام الملونة فانها تستر ما وراها لعدم نفوذ شعاع البصر
فيها دون الاجسام الشفافة التي ينفذ نور البصر فيها ويتصل بما
وراءها فان صفحة البلور تزيد ما خلفها ظهورا ولذلك يستعين
بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة وقد يجاب عنه بانه
لو كان جسما محسوسا لم تكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته
لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه

اولا يرى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا اوجبت لماتحتها وان الاشعة
بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح
الباصرة على ما بين في موضعه دون القوية بل هي حجاب لها عن
رؤية ما وراها وقيل اي قال بعض الحكما الظهور المطلق للون هو
الضوء والخفاء المطلق له هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل
ويختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس
مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول حسب
هناك بريقا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زايدة على اللون
الذي ظهر ظهورا اتم بالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة
لا كيفية موجودة زائدة عليه وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء
الشمس ليس الا الظهور التام للونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية
في ذلك بهر الابصار حتى خفي اللون لا لخفاية في نفسه بل لعجز البصر عن
ادراك ما هو جلي في الغاية ومنع بانه قد يحس به اي بالضوء دون
اللون كالبلور اذا كان في ظلمة ووقع عليه ضوء فانه يرى ضوءه دون
لونه اذ لا لون له ثم ان منها اي الاضواء ما هو ذاتي بان لا يكون فايضا
على المحل من مقابلة جسم آخر مضيء وهو ما هو عرضي بان يكون مستفادا
عن الغير والعرضي قسمان ما هو ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة
المضيء لذاته كالحاصل على وجه الارض من مقابلة الشمس ويسمى ضياء ان
قوي كما في وسط النهار مثلا وشعاعا ان ضعف وما هو ضوء ثان
وهو الحاصل من مقابلة المضيء بالغير كالحاصل على وجه الارض من مقابلة
الهوا المضيء بالشمس وقت الاسفار اي قبيل طلوع الشمس وعقيب الغروب

وكالحاصل

وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس ويسمى
الضوء الثاني نورا سواء حصل من مقابلة الهوا المضيء او من مقابلة
القمر وقيل ظاهر كلام المصنف يدل على ان ضوء القمر يسمى نورا
والانسب ما ذكره صاحب المقاصد وهو ان الضوء اما ذاتي كالشمس
ويسمى ضياء واما عرضي كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى
وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا اي ذات نور والعرضي ان كان
حصوله من مقابلة المضيء لذاته فضوء جرم القمر وضوء وجه الارض
المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضيء بغيره
كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهوا المقابل
للشمس او لهواء آخر يقابلها فهو الضوء الثاني والثالث وهلم جرا
على اختلاف الوسايط بينه وبين المضيء بالذات الى ان ينتهي الضوء
بالكلية وينعدم ويسمى الضوء الثاني ظلا ايضا ان حصل من مقابلة
الهوا المتكيف به وفسر صاحب المواقف الظل بالضوء المستفاد
من المضيء بالغير وقال صاحب المقاصد لا خفاء في صدقه على الضوء
الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل وفاقا وانما يحس به
اي بالهواء المضيء وقيل اي بالظل على كونه ضوءا ولا يخفى ضعفه
كما يحس بالجدار المضيء لضعف لونه اي فوق الهوا دون لون الجدار
فانه كلما كان اللون اقوى كان الضوء عند الحس اجلى والضوء
الذي يتروق اي يتلألأ على الاجسام كانه شيء يفيض منها يسمى
لمعانا فان كان اللمعان ذاتيا غير مستفاد من الغير يسمى شعاعا كما
للشمس فالشعاع مشترك لفظي والا فبريقا كما للمرآة اذا حوذيت

الكلام على الظلمة

بالشمس والظلمة عدم النور عما من شانه ان يضئ وقيل اى قال
المتكلمون هى كيفية وجودية تمنع الابصار لقوله تعالى وجعل الظلمات
والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا وفيه ان المنافى للمجعولية هو
العدم الصرف لا الملكة ومنع اى استدل على نفى هذا القول بانه لو كان
كذلك لوجب ان لا يرى الجالس فى ظلمة كغار مثلا نارا توقد خارج الغار
بقربه وان لا يرى ما حولها اى النار كما ان من حولها لا يرى الجالس فى الغار
وذلك المقطع بعدم الفرق فى الحايل المانع عن الابصار بين ان يكون
محيطا بالرائى او بالمرئى او متوسطا بينهما ولقائل ان يقول المانع
عن الابصار ظلمة تحيط بالمرئى اى الظلمة كيفية تمنع الابصار
بشرط ان تكون محيطة بالمرئى لا بالرائى وليس ذلك بابعد مما يقال
شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئى لا بالرائى وقولهم لا فرق فى الحايل
بين ان يكون محيطا بالرائى او المرئى مسلم فيما اذا كان ذات الشئ مانعا عن
الابصار لا فيما يكون مانعا بشرط المبحث الرابع فى تحقيق المسموعات الحروف

الكلام فى تحقيق المسموعات

كيفيات تعرض للاصوات قيل فالتعريف لا يتناول الحروف الصوامت
كالتاء والطاء والدال فانها لا توجد الا فى الآن الذى هو بداية زمان
الصوت او نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب ان يكون
موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذى هو زمانى
واجيب بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط وقال
شارح المقاصد الحروف تلك الكيفية العارضة فى عبارة ابن سينا
والصوت المعروض فى عبارة جمع من المحققين ومجموع العارض والمعروض
البعض فيتميز بواسطتها بعضها اى الاصوات عن بعض فى الثقل

والخفة

والخفة قال شارح المقاصد ما وقع فى الطوالع من ان الحرف
لا يعقل له معنى مكانه جعل قوله فى الثقل متعلقا بمحذوف اى بعض
مماثل له فى الثقل واراد بالخفة الحدة وترك قيد التمييز فى المسموع
لشهرته وقيد المماثلة بالحدة والثقل اى الزيرية والبمية للاحتراز
عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا فى المسموع لكن
الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التمييز
فى المسموع للاحتراز عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فان
التميز بها لا يكون تميزا فى المسموع لانها ليست بمسموعة بل هى امور
مدركة بالوهم الا ان فى كونها من الكيفيات نظرا فالاولى انه احتراز
عن مثل الغنة التى تظهر من تسرب الهوا بعضه الى جانب الانف
وبعضه الى الفم مع انطباق الشفتين والبحوحة هى التى غلظت
الصوت الخارج من الحلق وما ذكرناه مبنى على ان يفسر التميز فى المسموع
بان يكون ما به التميز مسموعا كما يفهم من عبارة الشريف المحقق فى
تصانيفه وقال شارح المقاصد فى دلالة هذه العبارة على هذا المعنى
نظر والحق ان معنى التميز فى المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا
بل ان يحصل به التميز فى نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد
باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرها فانها قد تختلف
مع اتحاد المسموع وبالعكس وفيها بحث لانا لا نسلم على التفسير الاول
ان الحدة والثقل من المسموعات دون الغنة والبحوحة وعلى التفسير الثانى
ان الغنة والثقل يفيدان تميزا فى المجموع دون الغنة والبحوحة وهى تنقسم
الى مصوتة وهى حروف المد واللين اى الالف والواو والياء اذا كانت

ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة فان الضم
مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء ووجه التسمية اقتضاؤها
امتداد الصوت والى مصمت بكسر الميم وتسمى صامتا ايضا فان أصمت
وصمت بمعنى وهى ما عداها ووجه التسمية عدم اقتضائها مد الصوت
والالف لا تكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة
السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة للاشتراك اللفظي
واما الواو والياء فكل واحد منها قد يكون مصوتا وقد يكون صامتا
بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه والمشهور بين الحكماء
ان السبب الاكثرى انما ذكر هذا القيد لان الصوت لا يوجد مع التموج
دائما بل فى الاغلب وقد يناقش فى الغلبة ولان الدوران المذكور
بعد هذا لا يفيد الا غلبة الظن ورد بان السبب الاكثرى انما يقال
فى موضع ان يكون هناك سبب آخر الا انه قليل الوجود بالنسبة الى الاول
للصوت تموج الهواء وهو حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بصدم بعد صدم
مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل
حصل واذا انتفى انتفى الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج
عن الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه واعترض الامام
بان الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على
ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء
باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت
فى بعض صور ما عدم فيه التموج لا فى جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب
بان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوى من الاذهان الثاقبة

يفيد

يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا
الحال فى كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا
يفوّمجة على الغير مع كونها معلولة يقينا بقرع اى امساس شديد
او قلع اى تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع
للقالع كما فى قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة
وانما كان القرع والقلع سببين للموج اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة
التى سلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبتين وينقاد لذلك
الهوا المنقلب ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور
وهكذا تتصادم الاهوية وتتموج الى ان تنتهى الى هواء لا ينقاد
للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه وذكر بعضهم ان الهواء
المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت
ملاصقا به وراسه فى السماء واذا فرض الصوت فى موضع عال حصل
هناك مخروطان تطابق قاعدتهما ومن هذا التصوير يعلم الخلاف فى
مواضع وصول الصوت اقول الظاهر ان انتشار الصوت لا يختلف فى
حد ذاته فالمناسب ان يقال الهواء المتموج فى الصورة الاولى على هيئة
نصف كرة وفى الثانية على هيئة كرة فتامل وانما لم يجعلوا القرع
والقلع سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة
سببا للاحساس به لا لوجوده فى نفسه بناء على ان القرع ووصول
القلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زمانى
وفيه بحث لان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزمانى
وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل

الزماني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذ لم يكن
السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم حينئذ ان يكون الزماني
موجودا في الان **والمشهور ان الاحساس به** اي الصوت **يتوقف على**
وصول الهواء الحامل له **الى الصماخ** لا بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء
المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة
بل بمعنى ان ما جاور ذلك الهوا المكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت
ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد عند الصماخ
فتدركه السامعة حينئذ والمقصود بين السامعة والباصرة
فانها ترى من بعد المرئي عنها لاجل تعلق بينهما **لانه** اي الصوت **يميل**
من جانب الى جانب **بهبوب الرياح** كما هو المجرب في صوت المؤذن على
المنارة فمن كان منه في جهة تهب الرياح اليها يسمع صوته وان كان
بعيدا وان كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا وليس ذلك
الا لان الريح تحرك الهواء الحامل له الى الجانب الذي هبت اليه
فدل على ان سماع الصوت متوقف على وصول حامله الى قوة السمع وان
سماع الصوت **يتخلف عن مشاهدة السبب** اي سبب الصوت **كما في ضرب**
الفاس فاذا راينا من بعيد من يضرب الفاس على الخشبة نسمع الصوت
الذي يوجد مع الضرب بلا تخلف بعد ذلك بزمان يتفاوت بقرب
المسافة وبعدها وما هو الا لسلوك الهواء الحامل له في تلك
المسافة حتى يصل الى صماخنا **ولانه لو وضع طرف انبوبة على صماخ**
انسان وتكلم فيه اي في ذلك الطرف بصوت عال **لم يسمع غيره** من الحاضرين
وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان وما ذاك الا لحصر الانبوبة

الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ
الغير واعترض الامام الرازي بان الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران
اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم
يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وقد سبق ان مثلها يحتاج الى الحدس
ليفيد جزما وذهب بعضهم الى ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول
حامله الى الحاسة واحتج بان الحروف الصامتة لا وجود لها الا
في آن حدوثها فلا بد ان يكون سماعنا اياه قبل وصول الهواء الحامل
لها الينا وفساده ظاهر مما بيناه في كيفية الوصول وقد يحتج عليه
ايضا بان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هو واحد او متعدد
فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد وعلى الثاني يجب ان
يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة ويجاب بان الحامل لها هواء
متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو
فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول
اول مرة فيكون شرط السامع فيما بعدها منتفيا **والمشهور انه** اي
الصوت **محسوس** به **في الخارج** اي خارج الصماخ **والا لما علمت جهته**
اي نحن نعلم ان الصوت من اي جهة وصل الينا فلا بد ان يكون موجودا
في خارج الصماخ ومسموعا حال كونه فيه ليكون مدركا حال كونه في
جهة مخصوصة فيعلم انه من تلك الجهة لا يقال جاز ان يكون ادراك
الجهة بسبب كون الهواء المتموج متوجها من تلك الجهة لانا نقول
من سد احدى اذنيه وسمع بالاخرى عرف جهة الصوت الواصل اليه
من جانب المسدودة مع ان ذلك الهواء المتموج يجب ان ينعطف حتى

يصل الى الاخر فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع من خلاف
جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها
وانت تعلم ان بين قولهم السماع موقوف على وصول الهواء الى الصماخ
وبين قولهم الصوت مسموع في خارج الصماخ تنافيا في الظاهر وقد يدفع
بانه لا يلزم ان يكون الصوت حين كونه مدركا في خارج الصماخ بعد
اعنا الينا في ما تقدم من ان الاحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء
الحامل له الينا بل يجوز ان يكون قريبا منا جدا فيكون واصلا الينا
اذا المراد بالوصول حقيقته بل ما يتناول لها وما في حكمها من القرب
وفيه انهم كما يستدلون على ان الصوت مسموع خارج الصماخ بادراك
الجهة يستدلون عليه بالتمييز بين الصوت القريب والبعيد فالمعتبر
ما ذكره ابو البركات في المعتبر وهو ان السمع انما يحصل اولا بقرع الهواء
المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان ثم انا بعد ذلك
نتبعه بتاملنا فيتادى ادراكنا من الذى وصل الينا الى ما قبله فما
قبله حتى ينقطع عند المبداء او في اثناء المسافة وعلى الاول نعلم
جهته وقدر بعده وعلى الثانى نعلم الجهة وقدر البعد بقدر ما بقى منه
في الهوا الذى هو المسافة ولذا لا يفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا
من الجو وبين دوى الرحا التى هى قريبا الينا ويفرق فيه بكلام رجلين
لا نراهما وبين احدهما منا ذراعا وبعد الآخر ذراعين وقال الامام
الرازى هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقى فيه بحث وهو انه هب
ان السامع يتتبع من الذى وصل اليه ما قبله فما قبله ولكن محسوس
السمع هو الصوت وحده دون الجهة فانه غير مدركة بالسمع اصلا واذا

لم تكن الجهة مسموعة له لم يكن الصوت خاصا له في تلك الجهة محسوسا
له فتبقى ان تكون محسوسة الصوت الذى في تلك الجهة لا من حيث انه
في تلك الجهة لا من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المحسوس
بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة
اصلا ورده شارح المقاصد بان الصوت اذا ادرك في جهة علم
انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة مما ادرك بالسمع كما يعلم بذوق
الحلاوة او شم الرائحة من جسم انها منه وان لم يكن الجسم من
الكلام على الصدا المذوقات والمشمومات والصداء صوت يحصل من انصراف هواء متموج
عن جبل او جسم املس متصفا بتموجه الاول بعينه فيحمل الصوت
الاول الى السامع والاظهر ان يقال كما ان وصول الصوت الى السامع
ليس بان هواء واحدا بعينه يحمل الصوت ويقطع المسافة الواقعة
بين المصوت والسامع بل ان يتموج الهواء الحامل مثل تموجه ويحدث
مثل ذلك الصوت وهكذا الى ان يصل الى السامع فالحال ايضا في
الصدا على هذا الوجه فان المقاوم لما رد الهواء المتموج الى خلف
انعكس تموجه ورجع فينقاد له ما يليه في تموجه المنعكس كما انقاد
هو لما يليه في تموجه المستقيم فيحدث في كل متموج ههنا ايضا
ما حدث فيما تموج قبله وهكذا الى ان يصل الى السامع واذا كان
المقاوم قريبا من الصوت اختلط الصوت بالصدى بحيث لا يتميز
احدهما عن الاخر فيسمعان على انه صوت واحد ولذلك كان صوت
الكلام في تحقيق الطعوم المغنى في البيوت اقوى من صوته في الصحر البحث الخامس في تحقيق
الطعوم اى المذوقات وهى تسعة لان الجسم القابل للطعم اما

ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل فيه اما الحرارة الشديدة
او البرودة الشديدة او المعتدل اى الكيفية المتوسطة بينهما
واذا ضربت اقسام القابل فى اقسام الفاعل حصلت تسعة واعترض
عليه بان انحصار الفاعل فى الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة
بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتى الحرارة والبرودة
وكذا بين غايتى اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل
واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة وايضا
الخيار والقرع والحنطة النية يحس من كل منهما طعم لا تركيب فيه
وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف
ان اقتضى الاختلاف النوعى بانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتضى
كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ الاختلاف بينهما الا بالشدة
والضعف كما سيأتى فيفعل الحار اى الحرارة فى الكثيف مرارة وفى
اللطيف حرافة وفى المعتدل ملوحة وتفعل البرودة فى الكثيف
عفوصة تقبض ظاهر اللسان وباطنه وفى اللطيف حموضة قيل
جعل الرئيس فى موضع من القانون فاعل الحموضة البرودة كما هو المشهور
وصرح فى موضع آخر بان الرطوبات تحمض باستيلاء الحرارة الغريبة
عليها فيلزم ان تكون الحرارة فاعلة للحموضة والجواب ان الحرارة باستيلائها
على الرطوبات تحلل عنها الاجزاء اللطيفة الحارة فتستولى عليها البرودة
وتحمضها فالفاعل بالحقيقة هو البرودة وفى المعتدل قبضا يؤثر
فى ظاهر اللسان فقط وتفعل الكيفية فى الكثيف حلاوة وفى اللطيف
دسومة وفى المعتدل تفاهة مثل ما فى اللحم والخبز وكما ان الملوحة

وكما

وكما ان الملوحة طعم بين الحرافة والمرارة والقبض طعم بين الحموضة
والعفوصة فالتفاهة طعم بين الدسومة والحلاوة الا انها
غير محسوسة احساسا متميزا وقيل حدوث الطعوم التسعة على الوجوه
المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن على ان الكافور
مع شدة برده مر والعسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ
دسم بارد وقد يجاب عن الثانى بان غلبة البرد على المر والدسم
وغلبة الحرارة على الحلو والدسم لتركب الحامل من اجزاء مختلفة
الطعوم واما العارض اورثه ذلك فتامل وقد يطلق التفه بكسر
الفاء على ما لا طعم له كالاجسام البسيطة او ما له طعم لكن
لا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يتحلل منه لكثافته ما يخالط رطوبة
اللسان التى هى آلة ادراك المذوقات فيحس به ايضا لتلك المخالطة
وقد يحتال فى تحليله فيحس منه بطعم حار فتوهم بعضهم ان هذا
هو الذى يعد فى الطعوم ويبطله ما قالوا ان طعم الهندبا مركب
من الحرارة والتفاهة لا مرارة محضة وزعم بعضهم ان المعدود
فى الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما
عدت المطلقة من الموجهات وقد يجتمع طعمان كالمرارة والقبض فى الحضض
بضم الضاد الاولى او فتحها صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به ويسمى الطعم
المركب منهما البشاعة ومثل المرارة والملوحة فى الشبخة وتسمى الزعوقة
المبحث السادس فى المشمومات الروائح الموافقة للمزاج المعتدل تسمى طيبة — الكلام فى تحقيق المشمومات
والروائح المخالفة له تسمى منتنة وقد يقال رائحة حلوة ورائحة
حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعم قيل كيف يدرك الطعم باحساس

المشموم واجيب بان الشم ان كان بوصول الهواء المختلط بجزء لطيف من
ذى الرايحة فذلك الهواء مع الجزء يصل الى الرطوبة اللعابية وان كان بوصول
الهواء المتكيف بالرايحة فذلك الهواء متكيف بالطعم ايضا ويصل الى
تلك الرطوبة فان قلت الهوا بسيط فلا طعم له اقول الحكماء القائلون
بان الطعم موقوف على المزاج قائلون ايضا بان الرايحة موقوفة عليه فاذا
تكيف الهوا بالرايحة فليتكيف بالطعم ايضا ولعلهم يقولون ان طبع
البسيط لا يقتضى طعما ولا رايحة لا انه لا يتكيف بهما عن خارج لا يبعد
ان يقال ان الهوا الذى يلينا ممزوج فى الجملة وليس لانواعها اسماء
خاصة والانسب ان يترك المصنف ههنا قوله وسبب الاحساس بها — الكلام فى الاحساس
وصول الهواء المتكيف بها الى الخيشوم الذى وضعت فيه القوة الشامة
وقيل وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذى الرايحة وذلك
لانه سيذكر هذا الكلام بعينه فى آخر باب الجوهر ويمنع القول الثانى وهناك
موضع تحقيق هذا المبحث واما القسم الثانى من الاقسام الاربعة للكيف
اعنى الكيفيات النفسانية وقد مر تفسيرها فهى الحيوة والصحة والمرض — الكلام فى الكيفيات النفسانية
والادراك وما تتوقف الافعال الاختيارية عليه توقفا قريبا كالقدرة
والارادة واللذة والالم وغيرها فما كانت منها راسخة يتعسر زوالها
عن موضعها سميت ملكة وما ليس كذلك سميت حالا وبيانها اى
الكيفيات النفسانية فى مباحث خمسة الاول فى الحيوة وهى فينا قوة تتبع — الحيوة
الاعتدال النوعى الحيوانى اى كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج
مخصوص يناسب الاثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج
لم يبق ذلك النوع والحيوة فى كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج

المسمى

المسمى بالاعتدال النوعى ويفيض عنها ساير القوى الحيوانية كقوى
الحس والحركة والتصرف فى الاغذية وتلخيصه انه اذا حصل فى مركب
عنصرى اعتدال نوعى يليق بنوع حيوانى فاض عليه من المبدا قوة هى
الحيوة ثم انبعث منها قوى آخر مثل الحواس الباطنة والظاهرة والقوى
المحركة لجلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحيوة
تابعة للادراك المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة
فى الحيوان واستدل الحكيم ابن سينا فى كليات القانون على مغايرتها
اى الحيوة لقوتى الحس والتغذية بان المفلوج حى وليس بحساس وبان
العضو الذابل حى والا لفسد وليس متغذ فيه ان الذبول لا يدل
على انتفاء التغذى بالكلية وبان النبات بعكسه اى العضو
الذابل فانه متغذ وليس بحى ومنع الاول بان عدم الفعل الاحساس اى — س
فى المفلوج والتغذية فى الذابل لا يستلزم عدم القوة اى قوة الحس
والتغذية لجواز ان يمنعها اى القوة عنه اى عن الفعل عايق والحاصل
ان المفقود فى العضو المفلوج هو الاحساس وذلك لا يدل على ان القوة
المقتضية له مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع
لا لعدم المقتضى وكذلك المفقود فى العضو الذابل هو التغذية وليس
يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لها لا يقال ان القوة
ما يؤثر بالفعل فلا يكون فى العضو المفلوج قوة الحس ولا فى العضو
الذابل قوة التغذية لانه ممنوع بل القوة ما من شانه ان يؤثر سواء
اثر بالفعل اولا ولو سلم ان القوة ما يؤثر بالفعل لزم ان لا تطلق
لفظة القوة عليه اى على ما فى العضو المفلوج والعضو الذابل

ولا يلزم عدمه ومنع الثّالث بان غاذية النبات يجوز ان تخالف
غاذيته الحيوان بالذّات والحقيقة فلا يلزم من مغايرة الحيوة لغاذية
النبات مغايرة لغاذية الحيوان وقد شرطها اى حيوتنا الحكما
والمعتزلة بالبنية وهى عند الحكما جسم مؤلّف من العناصر الاربعة
له مزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتّى تفيض عليه صورة
نوعيّة حيوانيّة مستتبعة للحيوة وعند المعتزلة مبلغ من الجواهر
الفردة لا يتصوّر الحيوة بدونها ومنع اى استدلّ على نفيه بانّها
اى الحيوة ان قامت بالمجموع اى مجموع اجزاء البنية واتّحدت الحيوة كان
الواحد اى الحيوة حالاً فى محالّ متعدّدة اى اجزاء البنية وهو
محال وقد مرّ بطلان هذا الحلول وان تعدّدت الحيوة بان قامت بكلّ
جزء من تلك الاجزاء حيوة على حدة كان كلّ واحد من تلك الاجزاء
فى قيام الحيوة به مشروطا بالآخر فيلزم الدّور ووجه الملازمة انّه
لو كان بعض الاجزاء فى قيام الحيوة به مشروطا بالاخر من غير عكس
او لم يكن شىء من الاجزاء فى قيام الحيوة به مشروطا بالاخر لزم عدم
اشتراط الحيوة بالبنية وفيه نظر امّا اوّلا فلانّه ان اراد بالمجموع
كلّ واحد من الاجزاء فههنا قسم آخر وهو ان تقوم الحيوة الواحدة
بالمجموع من حيث هو مجموع وان اراد المجموع من حيث هو مجموع والظّاهر
من لفظ المجموع فلا نسلّم انّ الواحد لا يحلّ فيه وقد عرفت تحقيقه
وامّا ثانيا فان قيام الواحد بكلّ جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر
اليه لا بقيام الحيوة بالاخر فلا دور اصلا والموت عدم الحيوة
عمّا من شانه هى والاظهر ان يقال عدم الحيوة عمّا اتصف بها فان

الكلام على الموت

عدم

عدم الحيوة عن الجنين المستعدّ للحيوة ليس موتا وقيل هو كيفيّة
وجوديّة تضادّ الحيوة لقوله خلق الموت والحيوة والعدم لا يخلق
اى لا يوجد ومنع بانّ المعنى بالخلق ههنا هو التّقدير لا الايجاد
وتقدير الامور العدميّة جائز كتقدير الوجوديّات وبانّ المعنى بالخلق
هو الاحداث والمنافى للحدثيّة هو العدم الصّرف لا عدم الملكة البحث
الثّانى فى الادراكات وهى امّا ان تكون ظاهرة كاحساس المشاعر
جمع مشعر بكسر الميم او فتحها من الشّعور الظّاهرة وامّا باطنة كادراكات
العقل والمشاعر الباطنة فهى اى الادراكات الباطنة تنقسم الى
تصوّرات ساذجة وتصديقات وقد سبق تحقيقهما فى اوّل الكتاب
والادراكات الظّاهرة لا تكون الّا تصوّرات والتّصديق امّا ان يكون
جازما مانعا من النّقيض على تقدير ملاحظته او لا يكون جازما
والاوّل اى التّصديق الجازم امّا ان يكون الجزم فيه لموجب اى لامر
يوجب ذلك الجزم دليلا كان او غيره او لا يكون لموجب والثّانى التّقليد
والاوّل امّا ان يقبل متعلّقه وهو النّسبة النّقيض اى نقيض ذلك
التّصديق بوجه وهو الاعتقاد وقد يطلق على التّصديق مطلقا
او لا يقبل متعلّقه النّقيض وهو العلم واليقين فان قيل النّظريّات
اليقينيّة قد يغفل الذّهن عن مباديها فيشكّ فيها بالتّشكيك
بل يحكم فيها بالخلاف اجيب بانّ النّظريّات اذا حصلت عن مباديها
كانت كالضّروريّات فى امتناع التّشكيك فيها وان غفل عن مباديها
كما فى المسائل الهندسيّة والحسابيّة فانّها اذا تيقّن بها عن
مباديها الّتى لا شبهة فيها لم يتطرّق اليها شكّ وان غفل عن خصوصيّات

الكلام فى الادراكات

تلك المبادى والثانى اى التصديق الغير الجازم وان كان متساوى
الطرفين اى الايجاب والسلب فهو الشك وان لم يكن متساوى الطرفين
فالراجح ظن والمرجوح وهم فيها بحث اذ لا اذعان عند الشك والوهم
وقد يقال ذكرهما ههنا ليس باعتبار كونهما من اقسام التصديق
باعتبار ان امتياز اقسامه على ما ينبغى يقتضى ملاحظة الشك
والوهم لكنهما ذكرا فى معرض الاقسام اعتمادا على ظهور حالهما فى عدم
الاندراج تحت التصديق والتصور بمعنى العلم هو عند الحكماء وجود
صورة المعلوم فى العالم اى فى العقل بل عنده ليشمل تصور الماديات
فانها موجودة فى القوى وتحقيقه على ما فى شرح المقاصد اذا ادركنا
شيئا فلا خفاء فى انه يحصل لنا حال لم يكن ويكاد تشهد الفطرة
بانها بحصول امر لم يكن لا بزوال امر كان وما ذاك الا تميز او ظهور
لذلك الشىء عند العقل وليس ذلك بوجوده فى الخارج اذ كثيرا
ما يدرك ما لا وجود له فى الخارج من المعدومات بل الممتنعات وكثيرا
ما يوجد الشىء فى الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه اليه بل بوجوده
فى العقل بمعنى انه يحصل منه اثر يناسب ذلك الشىء بحيث لو وجد
فى الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها
وتمثلها وارتسامها ووصول النفس اليها ونحو ذلك والذى
يدل على وجود هذه الصورة فى العقل انا نتصور المعدوم ونميزه
عن غيره تميزا لا يتحقق الا مع الثبوت اى نحكم بامور ثبوتية
على ما لا وجود له فى الخارج كالممتنع واجتماع النقيضين فانا نحكم
على الممتنع مثلا بانه اخص من المعدوم واعم من شريك البارى

الكلام اى نوع حصول صورة الشىء وتمثلها

وانه

وانه معلوم ومقابل للممكن الى غير ذلك من الاحكام الايجابية
الصادقة فى نفس الامر فلا بد ان يكون موضوعها ثابتا فى الجملة
لان ثبوت شىء لشىء نوع ثبوت المثبت له وليس هو فى الخارج
فهو فى الذهن واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذا النحو
وجب ان يكون العلم بساير المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد
حقيقة واحدة نوعية ولا يبعد ان يقال المراد المصنف انا
نتعقل امورا لا وجود لها فى الخارج ونميزها عن الغير ولا بد فى
تعقل الشىء وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول
والتعلق بين العاقل والعدم الصرف محال بالضرورة فلا بد
للمعقول من ثبوت فى الجملة لكنا اقتفينا اثر المحقق الشريف
واعترض عليه اولا بانك ان اردت بالامور الثبوتية امورا
ثابتة فى الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود لها فيه ولو
سلم وجب ان يكون المحكوم عليه بها موجودا فى الخارج وان اردت
امورا ثابتة فى الذهن فذلك مصادرة على المطلوب لان الكلام
فى الثبوت الذهنى فكيف يستدل عليه واجيب بان المراد بالثبوتية
ما ليس السلب داخلا فى مفهومه وانما اعتبر الثبوت بهذا المعنى
احترازا عن الموجبة السالبة المحمول فان صدقها لا يقتضى وجود
موضوعها لان حقيقتها راجعة الى معنى السالبة ضرورة
ان انتفاء شىء عن آخر يلزم اتصاف الآخر بانتفاء ذلك الشىء
عنه وبالعكس بل الاختلاف بينهما بالاعتبار وان انتفاء المحمول
عن الموضوع لا يقتضى وجود الموضوع حال الانتفاء كذلك

اتصاف الموضوع بانتفاء المحمول عنه لا يقتضي وجوده حال الاتصاف
بهذا الانتفاء لانه لازم له مساوٍ واما اقتضاء وجوده لاجل
الحكم بالانتفاء او الاتصاف به فذلك شيء آخر وثانيا بانك ان
زعمت انا نحكم بان تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع
المذكور فهو باطل قطعا لان صدق مثل هذا الحكم موقوف على وجود
الموضوع في الخارج وان زعمت انها ثابتة له في الذهن كان ذلك
فرعا لوجود الموضوع فيه فكان مصادرة ايضا وجوابه انا ندعي
انا نحكم بثبوتها للموضوع في نفس الامر ونعلم ان تلك الاحكام صادقة
فتكون تلك المحمولات ثابتة للموضوع بحسب نفس الامر وذلك
موقوف على وجوده في نفس الامر اذ ليس في الخارج فهو في الذهن
وثالثا بانك ان اردت بالوجود الخارجي ما ليس في قوتنا المدركة
فلا نسلم انا نحكم على امور لا وجود لها في الخارج بل كل ما نحكم عليه
فهو ثابت في المبادي العالية لشمول علمها للمفهومات باسرها فهي
موجودة خارج قوتنا المدركة فتكون موجودة في الخارج بالمعنى
المذكور وان اردت به ما ليس في قوة ادراكية مطلقا التزمنا
وجوده في قوة ادراكية تميز قوتنا ويكون التفاتات مدركتنا الى الوجود
في تلك المدركة كافيا في الحكم عليه ولم يثبت المطلوب حينئذ
اذ الكلام في ان التصور الانساني وجود صورة المعلوم في عقله ولا
يبعد الجواب بانه اذا ثبت للاشياء وجود علمي في الجملة فالظاهر انها
موجودة في اذهاننا لكونها معلومة لنا ولو بوجه ما ورابعا بان
مدار ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو الحكم

بثبوت

بثبوت امر لامر وثانيتهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان
المقدمتان لو صحتا لدلتا على ان للمعدومات بل للممتنعات ثبوتا وتحققا
في الخارج لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري
ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى
يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري
على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت
اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت
الممتنع في الخارج وخامسا **بانه** اي وجود صورة المعلوم في العقل
يوجب كون الذهن حارا باردا ولا معنى للحار والبارد الا ما به
ماهية الحرارة وماهية البرودة **مستقيما مستديرا معا عند**
تصورهما وهي صفات متضادة منفية عنه **والحق** عند المصنف
انهم ان قصدوا بالصورة ما يشبه النقش المتخيل في المرآة فيحتمل
ان يكون صورة المعلوم في العقل ولا يرد الاعتراض الخامس الذي
اورده الامام **وان ارادوا ما يشارك الموجود الخارجي في تمام**
الماهية كما هو الظاهر من دليلهم **فباطل** اولا لما مر انه يلزم اتصاف
الذهن بالصفات المتضادة المنفية عنه ورده المحقق الشريف
بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة لكنها موجودة بوجود ظلي غير
اصيل لا يترتب عليها اثارها ولا تظهر منها احكامها وكون محل
الحرارة حارا من احكامها المتعلقة بوجودها العيني فان الحار
ما قام به عين الحرارة لا ما قام به ماهيتها وكذا تضادها مع
البرودة انما هو في الوجود العيني دون الوجود الظلي فعين الحرارة

لا يجامع عين البرودة وان جامع ماهيتها ماهيتها وبالجملة اذا كان
الموجود في الذهن ماهية الحرارة بوجود غير اصيل لم يلزم مشاركة
الوجود الذهني للوجود الخارجي الا في لوازم الماهية وما ذكرتم من
اتصاف المحل والتضاد ليس من لوازمها بل من توابع الوجود الخارجي
ولوازمه وفيه بحث لان هذا الجواب مخصوص بما ادعى الخصم
اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة ولا يقلع
مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهية كالزوجية والفردية
مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان نقول لو حصلت
الزوجية والفردية في الذهن لزم زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد
الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن
لزم ان يكون الذهن ممتنعا ولا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع
لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية
موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها
مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا يوجد عينا
من لوازم الماهية وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن
ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة
بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة
الشبهة ما ذكره شارح المقاصد وهو ان لزوم الاتصاف
انما هو في حصول العرض لمحله ولا كذلك حصول الحاضر للمحضر عنده
وهو معلوم لنا بالوجدان ولكون الحصول الادراكي مغاير الحصول للمحل
المستلزم للاتصاف لا يلزم من ادراك المعاني التي تكون من صفات

النفس

النفس كالايمان والكفر والجود والبخل ونحو ذلك اتصاف النفس بها
لانتفاء الحصول الاتصافي فكيف يلزم ذلك فيما ليس من شان النفس
الاتصاف بها كالحرارة وثانيا لانها اي الصورة عرض قائم بالذهن والمتصور
قد يكون جوهرا فلا يكونان متحدين في تمام الماهية واجاب المحقق
الشريف بان الجوهر الواحد في الخارج كان لا في موضوع وصور الجواهر
التي هي ماهيتها تندرج تحت هذا الحد فهي جواهر وان كانت في
موضوع هو الذهن لا الجوهرية والعرضية انما هي باعتبار الوجود
الخارجي وقال شارح المقاصد الجواب هو كون الشيء الواحد باعتبار
واحد جوهرا وعرضا مستحيل واما عند اختلاف الاعتبار فلا تكون
الصورة العقلية عرضا من حيث كونها قائمة بالموضوع الذي هو النفس
وكونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في
موضوع وانما المستحيل كون الشيء جوهرا وعرضا في الخارج بمعنى كونها
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا في موضوع وثالثا
بان الشيء قد يتصور نفسه فلو حصل فيه مثله وهو الصورة المشاركة
له في تمام الماهية لزم اجتماع المثلين وهو محال لا يقال اذا تصورنا
انفسنا فهناك العاقل والمعقول والعقل اي التعقل وهو الامر الذي
كان مبدا الانكشاف واحد وتلك الوحدة لان العاقل هو الذي
حضر عنده ماهية مجردة عن الغواشي المادية وهو اعم من الذي حضر
عنده ما يغايره والذي حضر عنده نفسه والحاصل ان العلم
هناك غير حصولي بل حضوري وهو ان يكون المعلوم حاضرا عند العالم
بنفسه لا بحصول صورته لان حضور الشيء عند نفسه محال فانه نسبة

الكلام على العلم الحضوري والعلم الحصولي

لا تتصور الا بين شيئين وفيه نظر لان التغاير الاعتباري كاف لتحقق
النسبة ولا شك ان النفس من حيث انها صالحة لا تكون عالمة بشيء
من الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لانها معلومة لشيء بها
ولا يستبعد من العلم الحضوري فان الصورة اذا حصلت في الذهن انكشفت
بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا بعلم زائد عليها وصورة منتزعة منها والا
لتسلسلت العلوم اي لم تنتهي الى حد تقف عنده وبتوسط هذه الصورة
ينكشف الامر الخارجي وقد يجاب ايضا بان الذات موجودة بوجود عيني وصورتها
موجودة بوجود ذهني المستحيل اجتماع عينين متماثلين وبان الذات قائمة
بنفسها وصورتها قائمة بها والمستحيل حلول مثلين في محل واحد لا حلول
احدهما في الآخر وقيل اي قال اكثر المتكلمين العلم تعلق خاص بين العالم
والمعلوم فيتعدد العلم بتعدد المعلومات لان التعلق نسبة فلا بد
من تغيرها عند المنتسبين ويشكل هذا التفسير بتعقل الشيء نفسه
وقال شارح المقاصد يجيب بان التغاير الاعتباري كاف على ما مر نعم يرد
عليهم العلم بالمعدومات الممكنة والممتنعات اذ لا تحقق لها في الخارج واذا لم
تحقق في الذهن ايضا لم تتصور الاضافة بينها وبين العالم فان قيل
العلم بالمعدومات وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما تكون
لذي الصورة لا للعدم المحض فاما ان يكون في الخارج فلا يكون معدوما
والكلام فيه او في الذهن فيكون فيه من المعدوم هو الصورة وامر
آخر له الصورة وهو باطل لم يقل به احد قلنا ليس في الذهن الا امر واحد
هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم انها بحيث لو امكن في الخارج
تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه ثم انها من حيث قيامها

الكلام في تحقيق صور المعدوم

بالذهن

بالذهن حصولها فيه علم تتصف به النفس ومن حيث ذاتها وجهتها
العقلية اعني قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود
غير متأصل وهذا بخلاف الموجود فان العلم ما في الذهن والمعلوم
ما في الخارج وقيل اي قال القاضي الباقلاني العلم صفة وجودية
توجب العالمية لها وهي اي العالمية حال غير موجود ولا معدوم
تعلق بالمعلوم فهنا ثلاثة امور العلم والعالمية والتعلق وبعض
الاشاعرة يفسرون العالمية بالتعلق فثم امران فعلى هذا لا يلزم
ان يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ يجوز ان يكون الشيء الواحد
تعلقات بامور متعددة وتفصيل الكلام في هذا المقام ان العالمين
بالعلم القديم اتفقوا على انه واحد متعلق بمعلومات متعددة واختلفوا
في العلم الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن وكثير من المعتزلة الى ان
الواحد يمتنع ان يتعلق بمعلومين وذهب بعض الاصحاب الى جوازه
وقال الامام الرازي المختار عندي ان الخلاف متفرع على تفسير العلم
بالتعلق وبصفة ذات التعلق وهذا هو الذي ذكره المصنف
ورده صاحب المواقف بان الجواز الذهني لا نزاع فيه والجواز الخارجي
مما يناقش فيه لانا اذا نظرنا الى ان العلم صفة ذات تعلق جوز
العقل ان تكون تلك الصفة واحدة شخصية متعلقة بامور متعددة
بمعنى ان العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم
واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه
الامكان بحسب نفس الامر لجواز ان يكون ممتنعا في نفسه لكن العقل
لم يطلع على وجه استحالته وفي تلخيص المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق

جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان
الاجزاء داخلة فيه والجواب ان الخلاف في تعلق العلم الواحد بمتعدد على
سبيل التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معا
فانه جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل فرعان
على القول بالصورة العقلية كما هو مذهب الحكماء الاول الصورة
العقلية تفارقها وتمتاز عنها الصور الخارجية مع التساوي في الماهية لما
وفي بعض النسخ الجسماني في انها اي الصور الخارجية محسوسة بالحواس الظاهرة
بخلاف العقلية ومتمانعة فان التشكل بشكل مخصوص مثلا يمنع ان يتشكل
بشكل آخر مع التشكل الاول وكذا المادة المتصورة بصورة النارية
تستحيل ان تتصور معها بصورة اخرى بخلاف الصورة العقلية فانها غير متمانعة
في الحلول اذ يجوز حلولها معا في محل واحد وممتنعة الحلول في مادة ما
اي صورة هي اصغر قدرا منها اي العظيمة من الصور المادية لا تحل
في محل الصغيرة مجتمعة معها بخلاف الصور العقلية فان العظيمة منها
تحل في محل الصغيرة معا ولهذا يقدر النفس على تخيل السموات والارض
والجبال والامور الصغيرة بالمرة كذا في شرح المواقف واقول فعلى هذا
قوله متمانعة يغني عن ذكر هذا الفرق ولو اريد امتناع الحلول على التعاقب
فذلك غير ممتنع في الصور الخارجية كما في التخلخل ومندفعة بحدوث
ما هو اقوى منها كما هو في الكون والفساد فالصورة القوية اذا حدثت
في المادة زالت عنها الضعيفة وايضا الكيفية الضعيفة تنمحي عن المادة
عند حصول الكيفية القوية بخلاف الصورة العقلية فان صورة
الكيفية لا تزول عن القوة المدركة بحصول صورة الكيفية القوية

فرعان على القول بالصور العقلية

الثاني

الثاني الصورة العقلية المساوية في الماهية للامور المعلومة
بها كلية اي مشتركة بين كثيرين محمولة عليها لا على معنى انها
كلية في انفسها اي من حيث هي صورة في العقل فانها صور جزئية
باعتبار حلولها في نفس جزئية بل لان المعلوم بها وهو الماهية
المعراة عن التشخص العارض بسبب حلولها في نفس شخصية كلي فاتصافها
بالكلية مجازي او نقول الصور العقلية كلية لان الكلية هي المطابقة
لكثيرين واليه الاشارة بقوله لان نسبتها الى كل واحد من افراد
ذلك النوع على سواء وهذا مخصوص بالكليات التي هي انواع حقيقية
واذا اريد اجراؤه في سائر الكليات فنسبتها الى حصصها التي هي افرادها
الاعتبارية فانها انواع حقيقية بالقياس اليها ومعنى مطابقة
الصورة العقلية مناسبة مخصوصة لا تكون لساير الصور العقلية
فاذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه
الاثر الذي يحصل منه اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة
لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا
راينا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة
الانسانية المعراة عن اللواحق ولو راينا بعد ذلك عمرا وجردنا
ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية
كان حصول تلك الصورة عن عمرو دون زيد واستوضح ما ذكرناه من
خواتم منتقشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها بشمعة ارتسم
فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم آخر لم ترتسم الشمعة بنقش
آخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا لكان الاثر الحاصل

في الشمعة هو ذلك النقش بعينه لا يقال كما ان الصورة العقلية
مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك
الصورة ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما تكون
بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا الا انا نقول ان الكلية
هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا
ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متأصلة بخلاف الصور
العقلية كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى
معتبر في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية للامور
المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور
الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن
واحد من الطائفة الذين تصوروه مطابقة لباقي الصور الحاصلة
في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد متطابقة
فيلزم ان تكون تلك الصور كلية قلنا ان الكلية مطابقة الصور
العقلية لكثيرين هي ظل لها ومقتضى لارتباطها بها فان الصورة
الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى
ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة
ليس بعضها فرعا لبعض بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو زيد وتفصيل
الكلام قد تفسر بالاشتراك بين كثيرين بمعنى الحمل الايجابي عليها فمن
ذهب الى ان الصور العقلية مساوية في الماهية للامور المعلومة
بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة في النفس فالعلم
والمعلوم عنده متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وهي كلية باعتبار

وجزئية

وجزئية باعتبار ومن ذهب الى ان تلك الصور مخالفة في الماهية
للامور المعلومة فالكلية عنده لا تكون عارضة للصور حقيقة
لان المثل والاشباح ليست محمولة على افراد المعلومات بتلك الصور
بل المحمول عليها ماهياتها المعلومة واطلاق الكلي على الصور باعتبار
ان المعلوم بها كلي ونوقش فيه بان المعلوم اذا لم يكن في الذهن فهو
في الخارج فيكون جزئيا بالضرورة وقد يفسر الكلية بالمطابقة
فهي عارضة للصور العقلية على المذهبين وقد يعتبر في المطابقة
في المعنى المذكور شيء آخر وهو ان تلك الصورة لو فرضت موجودة في
الخارج فان تشخصت بتشخص عمرو كانت عينه وهكذا الحال بالنسبة
الى سائر افرادها وهذا انما يتأتى على المذهب الاول **والعلم اجمالي
يتعلق بامور متعددة باعتبار شامل لها وتفصيلي يتعلق بها من
كل واحد منها** كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب
في ذهنه دفعة من غير تفصيل ثم يشرع في تقريره ويلاحظ اجزائه
واحدا بعد واحد ففي ذهنه حين السؤال امر بسيط هو مبدأ تفاصيل
المسئلة والفرق بينه وبين الجهل المحض والعلم التفصيلي ضرورة
وجدانية وذلك كما اذا نظرنا الى صحيفة دفعة فلا شك انا نجد حالة
اجمالية من الابصار ثم اذا احدقنا النظر وابصرنا كل حرف على الانفراد
حصل لنا حالة اخرى فالاولى بمنزلة العلم الاجمالي والثانية بمنزلة العلم
التفصيلي وفي شرح المقاصد ان الحاصل في الاجمالي صورة واحدة
تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صورة
متعددة يطابق كل واحد منها واحدا من الاجزاء على الافراد وفي شرح

الموافق انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة
مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه
قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في
العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل
اليها وقصدها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها
عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة
الاولى مع حصول صورة الاجزاء في الحالتين معا والعلم فعلي وهو
ما اذا تصورت فعلا ففعلته فالعلم هنا سبب لوجود المعلوم في الخارج
وانفعالي كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته فوجود المعلوم هناك سبب
وقد لا يكون العلم فعليا ولا انفعاليا كما اذا تصورت الامور المستقبلة
التي ليست فعلا لك وقال الحكماء علم الله تعالى باحوال الممكنات
على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل
فعلي اسند اليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة
وهذا العلم يسمى عندهم بالعناية الازلية مسئلة حكمية للنفس
الناطقة اربع مراتب في العقل الاولى استعداد التعقل كما للاطفال
في ابتداء الخلقة اذ ليس لهم ادراك انطباعي وان كان لهم علم حضوري
بنفوسهم وليس هذا الاستعداد خالصا لسائر الحيوانات وتسمى
تلك المرتبة العقل الهيولاني واكثر اطلاقه على النفس في هذه المرتبة
وكذا في سائر المراتب وانما نسب الى الهيولى لان النفس في هذه المرتبة
تشبه الهيولى الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها وانما
قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق لبساطته

العناية الازلية

مراتب النفس الناطقة في التعقل

وكالعنصر

وكالعنصر للمواليد ليست خالية عن الصور كلها بل الصورة ماخوذة
فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها اذ ليس شيء
ماخوذة فيها وان لم يجز انفكاكها عن الصور كلها والمرتبة الثانية ان
تحصل النفس بعض البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات والتنبه لما
بينها من المشاركات والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت
صورها في آلتها الجسمانية ولاحظت نسب بعضها الى بعض استعدت
لان تفيض عليها من المبداء صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها
بالضرورة ومن اي من هذه المرتبة العقل بالملكة والمراد بها ما يقابل
الحال لان استعداد الانتقال الى النظريات راسخ في هذه المرتبة او
ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها الانتقال اليها بناء على
قربه كما سمي العقل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من
الفعل جدا التي هي مناط التكليف اتفق اهل الملل على ان مناط التكليف
هو العقل واختلفوا في تفسيره فقال الشيخ الاشعري هو العلم ببعض الضروريات
وهل هذا الا بالفعل بالملكة وقال الامام الرازي انه غريزة يتبعها
العلم بالضروريات عند سلامة الالات فالغريزة هي الطبيعة التي جبل
عليها الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر سلامة
الالات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها الا ترى ان
النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه والمرتبة الثالثة ان تحصل
النفس النظريات وتلاحظها مرة بعد اخرى بحيث يحصل لها ملكة
تتمكن لاجلها من استحضارها اي النظريات متى شاء من غير حاجة
الى فكر جديد هذا هو المعروف وقال صاحب المحاكمات عندي انه لا

اعتبار الملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل بالقدرة بالاستحضار
كافية فيه فاذا احضرت المعقولات وذهب عنها فهي قادرة على استحضارها
فهذه المرتبة لم تكن عقلاً بالفعل لم تنحصر مراتب القوة النظرية في
الاربعة فلابد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار ولا يبعد حمل
كلام المصنف على ما ذكره ويسمى العقل بالفعل والمرتبة الرابعة
ان يستحضرها اي النظريات ويلتفت اليها وتسمى العقل المستفاد
لاستفادتها من العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل
فيما لها من الكمالات والعقل المستفاد يتصور بالقياس الى كل مدرك وقد
يعتبر بالقياس الى جميع المدركات وهو ان تصير جميعها حاضراً مشاهداً
بحيث لا يعزب شيء منها وقال المحقق الشريف هو بهذا المعنى لا يكون الا
في دار القرار والحق انه يكون في هذه النشأة النفوس كاملة لا تشغلها
شان عن شان فانهم مع كونهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا
في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائماً ثم ان العقل بالفعل
متاخر بالحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات
كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء فجعله مرتبة ثالثة
المبحث الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة فخرج ما لا
يؤثر كالعلم اذ لا تاثير له وان توقف تاثير القدرة عليه ووفق الارادة
فخرج ما يؤثر لا على وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية وذهب
كثير من المعتزلة والمحقق الطوسي في التجريد الى ان الارادة منا هي
اعتقاد النفع لان نسبة قدرة القادر المختار في الفعل المقدور
اعني فعله وتركه على السوية فاذا اعتقد نفعاً في احد طرفيه يرجح

الطرف

الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصاً وذهب
بعض منهم والمصنف الى ان الارادة هي ميل يعقب ويتبع اعتقاد
النفع كما ان الكراهة نفرة وانقباض يعقب اعتقاد الضر
وذلك لانا كثيراً نعتقد نفعاً في شيء ولا نريده الا اذا احدث فينا
ميل بعد هذا الاعتقاد ورده المحقق الطوسي في تلخيص المحصل
فان ذلك الميل انما يحصل لمن لا يقدر على الفعل قدرة تامة بخلاف
القادر التام القدرة وقالت الاشاعرة الارادة توجد بلا اعتقاد
نفع ولا ميل يعقبه فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان
متساويان في الافضاء الى النجاة فانه يسلك احدهما قطعاً
من غير ان يعتقد فيه نفعاً يرجحه بل يترجح سلوكه بمجرد الارادة
من غير ان يكون له اعتقاد نفع يخصه فضلاً عن ميل يعقبه
فالارادة صفة مغايرة لهما مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
وقالوا للقادر ان يرجح احد طرفيه بمجرد الارادة من غير ان يكون
هناك مرجح يختص بذلك الطرف لما في المثال المذكور والقدحين
والرغيفين المتساويين بالنسبة الى العطشان والجائع والمعتزلة
انكروا ذلك وادعوا الضرورة في انه لابد من مرجح مخصوص وقالوا
ليس يلزم من فرض التساوي في تلك الامثلة ان يكون التساوي
بحسب نفس الامر ولا من الشعور بالرجحان الشعور بذلك الشعور
على طبيعة الهارب تقتضي ان يسلك الطريق الذي على يساره لان
اليمين اكثر قوة والقوي يدفع الضعيف كما يشاهد فيمن يدور
عقبه واما في القدحين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين وقيل القدرة

مبداء الافعال المختلفة وقيد صاحب المواقف المبداء بالقريب
احترازا عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية
والنباتية فانها مبادي لافعال مختلفة من الانماء والتغذية والتوليد
لكنها مقيدة بكونها مبادي لها باستخدام الطبايع والكيفيات وفيه
بحث لان المؤثر في هذه الافاعيل ان كان هو الطبايع والكيفيات
دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة
بقيد المبداء لانه فاعل وان كان المؤثر فيها النفوس وكانت الطبايع
والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد
يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معنى استخدامها اياهما انها
تنهضهما للتاثير في هذه الافاعيل وبهذا الانهاض اشبهت
الفاعل كالقاسر في الحركة القسرية فانها تسخر طبيعة المقسور
فكانت بحسب الظاهر داخلة في المبداء وخارجة بالقريب فالقوة الحيوانية
قدرة وفاقا اي على التفسيرين لكونها صفة مؤثرة وفق الارادة
ومبداء قريبا للافعال المختلفة والقوة الفلكية قدرة عند من يجعلها
شاعرة اي مدركة وهم الحكما على التفسير الاول لانها تؤثر وفق الارادة
دون الثاني لانها ليست مبداء لافاعيل مختلفة بل الفعل واحد والقوة
النباتية قدرة على التفسير الثاني مبداء لافعال مختلفة دون الاول
لان تاثيرها ليس وفق الارادة والقوة العنصرية خارجة عنهما
عن التفسيرين اذ لا ارادة لها وليست مبداء افعال مختلفة واقول
هناك بحث لانه ان اراد بالقوى المذكورة هنا النفوس الحيوانية
والفلكية والنباتية والطبيعية التي للبسيط والصورة النوعية

التي

التي للمركب كما هو الظاهر فلا نسلم ان النفس الحيوانية والفلكية
صفة ولا نسلم ان النفس الحيوانية والنباتية مبداء قريب للافعال
كما مر وان اراد اعراضا هي مبادي قريبة للافعال في الاجسام المذكورة
كما صرح به شارح المقاصد فلا نسلم وجودها في الفلك وايضا
يأبى عنه قول المصنف عند من يجعلها شاعرة فان الشاعرة هي
النفس لا غير فان قلت المراد بالقوة الفلكية هو النفس وبما عداها
هو الاعراض قلت فلا تكون القوة الفلكية صفة اللهم الا ان تحمل
الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض كالقوة وهي اي القوة غير المزاج
الكلام على المزاج
لانه كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع فهو من جنس الحرارة والبرودة
والتفاوت بالقوة والضعف وايضا تاثيره من جنس تاثيرهما والقدرة
ليست كذلك اي ليست من جنس الحرارة والبرودة وليس تاثيرها من جنس
تاثيرهما وقيل لا يلزم من اختلاف الاثر التابع اختلاف المتبوع لجواز
ان لا يكون لشيء واحد آثار مختلفة باعتبارات وشروط مختلفة والقوة
الكلام على القوة
مبداء الفعل مطلقا اي سواء كان الفعل مختلفا او واحدا بان يكون
على نهج واحد مشعورا او لا فيشمل القوة الحيوانية التي كانت مبداء
افعال مختلفة بشعور والقوة النباتية التي كانت مبداء افعال مختلفة
بلا شعور والقوة الفلكية التي كانت مبداء فعل واحد بشعور والقوة
العنصرية التي كانت مبداء فعل واحد بلا شعور وقد يقال القوة
يعني تقابل القوة الامكان
لامكان الشيء مع عدم حصوله وهي التي تقابل الفعل مجازا لان القدرة
انما تؤثر وفق الارادة التي يجب معها ومنها العدم المراد فلولا الامكان
المقارن للعدم لم يؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة

بحسب الظاهر ولما كانت القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها ويتبادر من عبارة القوم ان الامكان الذاتي اذا قيد بمقارنة العدم كان قابلا للفعل مسمى بالقوة وقال شارح المواقف قد يكون الامر كذلك كما يقال للابيض انه اسود بالقوة اي يمكن ان يصير اسود وقد لا يكون فان الهوا يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان دون الامكان الذاتي والنطفة يمكن ان تكون انسانا مع صدق قولنا لا شيء من النطفة بانسان بالضرورة فتامل **والخلق ملكة** وهي كيفية راسخة **تصدر بها** عن النفس **افعال بسهولة** اي **من غير سبق روية** وفكر كمن يكتب شيئا من غير ان يتامل في حرف او يضرب الطنبور من غير ان يتفكر في نقرة نقرة فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا تسمى حالا واذا كانت ملكة ولم تكن مبداء لصدور الفعل عن النفس لم تسم ايضا خلقا واذا كانت مبدا له بعسر وتامل لم تكن خلقا **والفرق بينه** اي الخلق **وبين القدرة ان نسبة القدرة** كما هو مذهب المعتزلة **الى الضدين** اي الفعل والترك **على السواء** بخلاف الخلق فانه لا بد ان يتعلق باحد الضدين **ومن منع ذلك** اي نسبة القدرة الى الضدين على السواء هو الاشعري **اراد بها** اي القدرة **القوة المستجمعة لشرائط التاثير** باسرها **ولهذا ادعى ان القدرة مع الفعل** لا قبله فالنزاع بين الاشعري والمعتزلة لفظي مبني على تفسير القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة المستجمعة لشرائط التاثير ويمكن الجواب بان المراد بالمستجمع للشرائط التاثير ما كان عادة الله جارية عقيبه وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة ان يكون

اطلاق

الكلام على الخلق

الفرق بين الخلق والقدرة

اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشيء لان مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينها وان كانت هي في انفسها متخالفة بالماهية او بالهوية **والمحبة ترادف الارادة فمحبة الله العباد** ارادة الله **كرامتهم** وايصال الثواب اليهم **ومحبة العباد له تعالى** ارادة العباد **طاعته** وامتثال اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار ومقتضية التوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وقرار واما محبتنا لغيره فكيف ترتب على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده وان اردت تحقيق هذا المقام فطالع الكتاب السادس من منجيات الاحيا **والرضا عندنا ترك الاعتراض** ظاهرا او باطنا فالكفر مع كونه مراد الله ليس مرضيا عنده لانه لا يعترض عليه وعند المعتزلة الارادة فاذا لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له **والعزم جزم الارادة بعد التردد** للحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة عن الآراء العقلية والشهوات النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل الجزم وهذا التفسير انما يصح اذا لم تفسر الارادة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع بل بالميل او باعتقاد النفع كما هو راي المعتزلة واختاره المصنف وذلك لان العزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب ان تقارنه الصفة المخصصة وكذا تفسير المحبة فان الصفة المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوبا **المبحث الرابع**

لفظ

الكلام على المحبة

الكلام على الرضا

الكلام على العزم

الكلام على اللذة والالم

اللذة والالم بديهيا التصور لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما
من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما
بالضرورة وقولهم اللذة ادراك الملائم اى من حيث هو ملائم فان
الشئ قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه
نجاة من الهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم
بل مناف من حيث اشتماله على ما ينفر الطبيعة عنه فادراكه من
حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه مناف فانه الم
والالم ادراك المنافى اى المنافى من حيث انه مناف قال الامام فيه
نظر لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة
هى لذة ونعلم ايضا انا ندرك ملايما ولا نعلم ان تلك الحالة هى
نفس ذلك الادراك او غيره وبتقدير المغايرة بين تلك الحالة
وذلك الادراك فاللذة اى لا نعلم ان اللذة كلاهما او احدهما وكذا
الحال فى الالم وادراك المنافى فان قلت كيف يتاتى للامام هذه
المناقشة وقد اختار انهما بديهى قلت لعله اوردها على تقدير
احتياجها الى التعريف دون استغنائها وايضا تصور الكنه مانع
من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما يذكر فى تعريفهما
لا تستلزم كنههما وما قيل اى قاله محمد بن زكريا الطبيب الرازى
وصرح به جالينوس فى مواضع من كلامه من ان اللذة هى دفع الالم
اى زواله كالاكل فانه دفع لالم الجوع والجماع دفع لدغدغة المنى
لاوعيته وبالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية
بعد الخروج عنها خطا عند الشيخ الرئيس لان الانسان قد يلتذ بالنظر

الكلام على الصحة

الى الوجه الحسن والوقوف على مسئلة فيه اشعار بثبوت اللذة
العقلية والعثور اى الاطلاع على ما الفجاة متعلق بالكل بلا خطور
سابق فلا يتوهم ان اللذة فى تلك الصور دفع لالم الشوق وقد يقال
انه كان مدركا لكليات هذه الاشياء مشتاقا اليها فى ضمن جميع جزئياتها
ومتالما بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت له
هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له جزئيات اخر زال
بعض اخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم المبحث الخامس فى الصحة
والمرض الصحة حال كالصحة او ملكة بها اى بواسطتها تصدر الافعال
عن موضوعها سليما غير ماؤف فيدخل فى التعريف صحة الانسان
وساير الحيوانات وصحة النبات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل
الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب
والهضم والتغذية والتنمية وتوليد المثل سليمة وجب ان يكون
صحيحا وهذا التعريف مذكور فى الفصل الاول من القانون للشيخ
الرئيس واما قوله فى الفصل الثانى من سابعة قاطيغورياس منطق
الشفا وهو ان الصحة ملكة فى الجسم الحيوانى تصدر عنه لاجلها افعاله
الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى ماؤف فتعريف لما هو الصحة بالا تقاق
واما قوله فى الفصل الثانى من القانون وهو ان الصحة هيئة بها يكون بدن
الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة
فمبنى على ان الصحة المبحوث عنها فى الطب صحة الانسان ومنطوق كلام
الشيخ فى القانون وفى الفصل الثانى من سابعة قاطيغورياس الشفا
ان المرض هيئة مضادة للصحة وفى الفصل الثالث من هذه المقالة

الكلام على المرض

الكلام على الفرح

الكلام على الحزن

الكلام على الكيف

السابعة ان المرض من حيث مرض بالحقيقة عدمى لست اقول من حيث
هو مزاج او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
وقال الامام فى وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذى كان مبداء
الافعال السليمة وثانيهما مبداء الافعال المؤفة فان سمى الاول
مرضا كان التقابل العدم والملكة وان جعل الثانى مرضا فالتقابل
من قبيل التضاد وقول المصنف المرض بخلافه محمل محتمل لكلاهما
فلا واسطة بين الصحة والمرض واثبت جالينوس واسطة وسماها
الحالة الثالثة وذلك مبنى على انه شرط فى حد الصحة سلامة جميع
الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج بعض اعضائه
مؤفا وفى كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض مدة وان لا يكون
استعداد يقتضى سهولة لزوال فيخرج الناقة والشيخ والطفل
وشرط فى حد المرض افة جمع الافعال من جميع الاعضا فى جميع الاوقات
فيخرج الامور المذكورة من حد ايضا فالنزاع لفظى واما الفرح
وهو كيفية تتبعها حركة الروح الذى فى القلب الى خارج البدن قليلا
قليلا طلبا للوصول الى الملذ والحزن وهو كيفية تتبعها حركة الروح
الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذى والحقد وهو كيفية تحصل
من غضب ثابت وان لا يكون الانتقام فى غاية السهولة ولا فى غاية
الصعوبة وامثال ذلك فمعنية عن البيان لكونه وجدانية القسم
الثالث من الاقسام للكيف وهو الكيفيات المختصة بالكميات
اما ان تكون عارضة للكميات وحدها اى بلا اعتبار انضمام امر اخر
اليها وعروضها اما للمتصلات كالاستقامة وهى كون الخط بحيث يكون

جميع

جميع النقاط المفروضة فيه على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع
وبعضها اخفض والاستدارة وهى كون المقدار بحيث يوجد فى
داخله نقطة مساوى جميع الخطوط الخارجة منها اليه والانحنا
وهو غيرها والشكل وهو هيئة تحدث للمقدار بسبب احاطة حد
واحد او اكثر به واما للمنفصلات كالزوجية والفردية والاولية
وهى كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالاثنين والتركيب وهو كون
العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة واما ان تكون مركبة منها
اى الكيفيات المختصة بالكميات ومن غيرها كالخلقة المركبة من الشكل
واللون اقول الظاهر ان يقول واما مع غيرها كالخلقة التى هى المنضم
الى اللون فان كلامهم متردد فى ان الخلقة مجموع الشكل واللون
والشكل المنضم الى اللون وكيفية حاصلة من اجتماعهما ويمكن
ان يتكلف ويقال مراد المص من القسم الاول ما يكون عارضا للكميات
بالنظر الى ذواتها وبالقسم الثانى ما يكون مركبا عنها وعن غيرها فيكون
عارضا للكميات بواسطة جزئه فينطبق على ما ذكره الرازى وهو
ان هذا النوع من الكيفيات الكيفية التى تعرض اولا بالذات
للكميات وبوسطها لغيرها ويدخل فيه ما يكون كذلك لنفسه كالشكل
العارض للمقدار وما يكون كذلك لجزئه كالخلقة فانها كذلك بواسطة
جزءها الذى هو الشكل واعلم انهم اختلفوا فى ان اللون عارض للسطح
او نافذ فى عمق الجسم ومن ذهب الى الاول فاللون من الكيفيات
المختصة بالكميات عنده كالشكل واما القسم الرابع من الاقسام
الاربعة للكيف وهو الكيفيات الاستعدادية اى التى من جنس

ت

الاستعداد فهي ان كان استعدادا نحو اللاقبول اي تهيّئ للمعاوقة
وبطء الانفعال كالصلابة والمصحاحية سمي قوة والا ضعفا وان كان
استعدادا نحو القبول اي قبول اثر ما بسهولة او بسرعة كاللين والممراضية
سمي ضعفا ولا قوة والمشهور ان لها نوعا ثالثا هو الاستعداد نحو الفعل
كالمصارعة وليس بشيء لان القوة على المصارعة تتعلق بامور ثلاثة
العلم بتلك الصناعة والقوة القوية عليها اعني القدرة وهما من
الكيفيات النفسانية وكون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها
وهو من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت ثالثا واذا اردنا
ان القدر المشترك بين القسمين المذكورين قلنا هو الذي يترجح
به القابل في احد جانبي قبوله ولا قبوله فان قلت لما اعتبر في كل
واحد من استعداد القابل الانفعال واللاانفعال الترجح خرج
عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون بينهما
ثالثا قلت معنى كون الشيء قابلا للاجزاء بحيث يمكن ويصح ان يحل
فيه ذلك الآخر وهذا امر اعتباري اتصف به ذلك الشيء ثم انه
قد يوجد فيه امور تتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى
القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل
القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب القبول
وبعده من باب الاستعداد فيكون الترجح متميزا في الاستعداد
ولذا لم يقيده المصنف بالشديد كما فعله الآخرون **الفصل الرابع**
في الاعراض النسبية اي التي هي عين النسبة واعتبر في مفهومها
النسبة وهي ما عدا الكم والكيف **وفيه مباحث الاول** في

هيأتها

هيأتها البسيطة اي وجودها **انكرها جمهور المتكلمين الا الاين**
وقالوا لو وجدت لوجد حصولها اي حلولها **في محالها** لان ذلك الحلول
نسبة **وتسلسلت** الحصولات وفيه نظر لجواز ان ينتهي السلسلة الى
نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية اذ يلزم من وجود
الفوقية في نفسها ان يكون حلولها في محلها امرا موجودا ايضا
ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة
في الماهية لا يقتضي اشتراكها في الوجود لجواز ان يكون بعض افراد
ماهية موجودا وبعضها معدوما وايضا دليلهم منقوض بالاين
احتج الحكماء على وجود الاعراض النسبية اولا **بانها تكون محققة**
ثابتة في نفسها **ولا فرض** فارض **ولا اعتبار** معتبر **فهي اذن من**
الخارجيات اي الاشياء الموجودة في الخارج وقيل عليه ان ادعيتم
ان الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية منعناه بل هذا هو المتنازع
فيه فكيف تدعى الضرورة فيه وان قلتم السماء موصوفة بالفوقية
في الخارج فذلك لا يستلزم وجود الفوقية لجواز اتصاف الاعيان
الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا
خارجيا واقول هذه العبارة من الحكماء تنادي بما اسلفنا من
ان مرادهم بالموجود الخارجي هو الموجود في نفس الامر وحينئذ لا يحوم
الشك حول دعواهم **و**ثانيا بانها **ليست اعداما لانها تحصل بعد**
ما لم تكن فان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي
حصلت بعد العدم لا تكون عدمية **ولا ذاتا للجسم لانه لا يقاس**
على القياس بخلاف الاعراض النسبية وفيه نظر لان حصول الفوقية

بعد ما لم تكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعد ما لم يكن متصفا وذلك
لا يستلزم وجودها ونوقض دليل الحكماء اجمالا بالفناء والمضي
للامس فانهما ثابتان بلا فرض وحاصلان بعد ان لم يكونا وليس عين
الامس فهما عرضان قائمان بالامس المعدوم وهذا خلف المبحث الثاني في
الاين وسماه المتكلمون كونا وقالوا حصول الجوهر آنين متصلين فصاعدا
في مكان واحد سكون وحصوله آنين فصاعدا في مكانين حركة وحصوله
في المكان اول زمان حدوثه لا حركة ولا سكون لاشتراطهما بالحصول في آنين
وقال الحكماء اي ارسطو وشيعته الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة
ما هو بالقوة وبيانه ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها
كمالا اذ معنى الكمال هو حصول ما يمكن حصوله للشيء بالفعل وقال شارح في
المواقف الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في
حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الاحوال الدائمة للحصول والحركات
الازلية على راي الفلاسفة وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان ما في
القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي
سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال
كونه لا يقال بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان يكون
الحركة لائقة بصاحبها وتفارق عند غيرها من الكمالات من حيث
ان حقيقتها ليست الا التأدي والتوجه الى الغير اي المقصد فيكون
ذلك الغير متوجها اليه بفتح الجيم ممكن الوصول ليتاتى ويتيسر التأدي
اليه فيكون حصوله كمالا ثانيا ويجب ان يكون ثابتا بالقوة ما دامت
الحركة ثابتة بالفعل وايضا ذلك التوجه ما دام كذلك يبقى شيء

منه

منه بالقوة والا لكان وصولا لا توجها كما قال توضيحه ان الجسم
اذا كان في مكان مثلا وامكن حصوله في مكان آخر فله هناك امكانان
الحصول في المكان الثاني وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول
له فانه اذا حصل كان كمالا فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول
فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لا محالة فوجب ان يكون
الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي
يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول ثم ان التوجه
ما دام موجودا فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات
بخاصتين احداهما من حيث ان حقيقتها هي التأدي الى الغير والسلوك
اليه يستلزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها
بالفعل ليكون التأدي تأديا اليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه
الصفة وثانيهما انها تقتضي ان يكون شيء منها بالقوة فان الحركة
انما تكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه انقطعت
حركته وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فهو اي الحركة
مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين
قوة بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها فمشتركة
بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم
ما دام في المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق
حركة اصلا واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة
بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها
بالفعل والفعل والقوة في ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط

اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوّة متعلّقة بذاتها بل بنسبتها
الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها فتبيّن
انّه كمال اوّل بالمعنى المذكور لما اى للجسم الّذى هو بالقوّة فى ذلك
الكمال او فيما يتأدّى اليه ذلك الكمال من حيث هو بالقوّة وبقيد
الاوّليّة تخرج الكمالات الثّانية وبقيد الحيثيّة المتعلّقة بالاوّل
تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعنى الصّور النّوعيّة لانواع
الاجسام والصّور الجسميّة للجسم المطلق فانّها كمالات اولى لما هو بالقوّة
لكن لا من هذه الحيثيّة بل مطلقا لان تحصّل هذه الانواع والجسم
المطلق فى انفسها انّما هو بهذه الصّور وما عداها من احوالها
تابعة لها بخلاف الحركة فانّها كمال اوّل من هذه الحيثيّة فقط لانّ الحركة
فى الحقيقة من الكمالات الثّانية بالقياس الى الصّورة النّوعيّة والجسميّة
وانّما اتّصفت بالاوليّة لاستلزامها ترتّب كمال آخر عليها بحيث
يجب كونه بالقوّة معها فهى اوّل بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوّة
معها لا مطلقا وقد يقال فى انطباق هذا الحدّ على الحركة المستديرة
الازليّة الابديّة على زعمهم نظر اذ لا منتهى لها بالوهم فليس هناك
كمالان اوّل هو الحركة وثان هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع
من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السّابقة
كمالا اوّل بالقياس الى ذلك الوضع الّا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون
الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حدّ من الحدود الواقعة فى اثناء
مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى للحركة السّابقة عليه ولا شبهة
فى انّ المتبادر من التّعريف ان تكون الحركة كمالا اوّل بحسب نفس الامر

لا بمجرد

لا بمجرّد الوهم فقط وحاصله قريب ممّا قاله قدماؤهم وهو انّها خروج
عن القوّة الى الفعل على سبيل التّدريج بيانه على ما ذكروه انّ الموجود
يستحيل ان يكون بالقوّة من كلّ وجه والّا لكان بالقوّة فى كونه موجودا
فلا يكون موجودا هذا خلف ويلزم ايضا ان يكون بالقوّة فى كونه
بالقوّة فتكون القوّة حاصلة وغير حاصلة فهو امّا بالفعل من جميع
الجهات كالعقول على رأيهم او بالفعل فى بعضها وبالقوّة فى بعضها والقسم
الاوّل تستحيل عليه الحركة لانّها طلب لشيء وتوجّه اليه وذلك غير
متصوّر فيه لانّ جميع ما يمكن ان يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب
فلا حركة بل لا تغيّر فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا وخروج
القسم الثّانى من القوّة الى الفعل امّا ان يكون دفعة وهو الكون المقابل
للفساد كانقلاب الماء هواء او على التّدريج وهو الحركة واقول فيه بحث
لانّه تحصل للنفس صفات لم تكن لها فلها خروج عن القوّة الى الفعل
باعتبار تلك الصفات ولا يسمّى ذلك الخروج حركة ولا كونا وفسادا
واعترض ارسطو على هذا التّعريف بانّ تصوّر التّدريج موقوف
على تصوّر الآن وهو طرف الزّمان وهو مقدار الحركة فيلزم الدّور
واجيب بانّ تصوّر التّدريج اولى والآن والزّمان سببان له فى الوجود
لا فى التّصوّر وقال ارسطو الحركة قد تطلق على صفة بها يكون
الجسم متوسّطا بين المبداء والمنتهى اللّذين للمسافة ولا يكون
فى حيّز من الاحياز الواقعة بين المبداء والمنتهى آنين بل يكون فى
كلّ آن فى حيّز آخر ويسمّى الحركة بمعنى التّوسّط وقد يعبّر عنها بانّها
كون الجسم بحيث اىّ حدّ من حدود المسافة يعرض لا يكون قبل

بل

آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ
والمنتهى بحيث ان يفرض يكون حالة في ذلك الان مخالفا لحالة في
آنين يحيطان به وهي صفة شخصية موجودة في الخارج دفعة
مستمرة الى المنتهى تستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة
فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة
فباستمرارها وسيلانها تفعل امرا ممتدا غير قار تطلق عليه الحركة
بمعنى القطع فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني من المسافة
في الخيال قبل ان تزول نسبته الى الجزء الاول عنه يتخيل امر ممتد
منطبق على المسافة كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة
الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة
والحركة بمعنى القطع لا وجود لها الا في الوهم لان المتحرك ما لم يصل
الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة
فان قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة انقضت حال الوصول بانها
وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من اجزائه قلت حصول الشيء
الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل في الجزء
الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما يحصل في الجزء الثاني لامتناع
ان يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك اشيا متغايرة متعاقبة
لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع ان يتصل بالموجود
كذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة لا تدريجا **وذلك** الخروج
قد يكون في الكم ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة في مقولة هو
ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل

التدريج

التدريج فتكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء
قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة
بالعرض وعلى سبيل التبع او لم نقل وهو باطل لان التسود مثلا
ليس هو ان ذات يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد
فليس فيه اشتداد قطعا وان بقي ولم يحدث فيه صفة زائدة فلا
اشتداد فيه ايضا وان حدث فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا
اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته والمفروض خلافه
وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها في مقولة هو ان تلك المقولة جنس
لتلك الحركة وقالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا
الحكم في الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس
هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى
للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان
التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية
اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه
المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب
ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة
الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد **كالتخلخل**
والتكاثف وهما ههنا **ازدياد المقدار** اي مقدار الجسم **وانتقاصه**
من غير ضم ولا فصل وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان تتباعد
الاجزاء ويدخلها جسم غريب كالقطن المنفوش والتكاثف على
الاندماج وهو ان تتقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم

الكلام على التخلخل والتكاثف

عد

الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وقد يطلقان على رقة القوام
وغلظه ومما يدل على تحققهما ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب
عاد الى حجمه الاول والسر فيه ان الهيولى لا مقدار لها في حد ذاتها
فكانت نسبته الى المقادير كلها سواء **وكالنمو والذبول وهما**
ازدياد وانتقاص يكونان بهما اى الضم والفصل قالوا النمو ازدياد
حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع
الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم فان السمن
زيادة في الاجزاء الزائدة وقيل ايضا ليس في جميع الاقطار اذ
لا يراد به الطول وهو ممنوع والورم ليس على نسبة طبيعية
والذبول انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينفصل عنه في
جميع الاقطار على نسبة طبيعية بخلاف الهزال فانه انتقاص
عن الاجزاء الزائدة والاجزاء الاصلية في بعض الحيوانات هي المتولدة
من المني كالعظم والعصب والرباط والزائدة هي المتولدة من الدم
كاللحم والشحم والسمن وقد عد العلامة في شرح القانون السمن
والهزال ايضا من اقسام الحركة الكمية وقال الامام الرازي المشهور
ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الا
والزائدة في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه
نعم ربما تحرك كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك
ليس حركة في الكم واجاب الكاتبي في شرح الملخص بان الاجزاء الاصلية
زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول
الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند

الذبول

الذبول عما كانت قبله وانكار هذا مكابرة وقال المحقق الشريف في
شرح المواقف ان كان اتصال الزائد بعد المداخلة بالاصلية على
وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله
المجيب والا فالقول ما قاله الامام وفيه بحث اذ الحركة في مقولة
تستدعي امرا واحدا بعينه يتوارد عليه افراد تلك المقولة وظاهر
ان افراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد على شيء واحد بعينه
لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل
المقدار الكبير انما يعرض لما كان له المقدار الصغير مع امر آخر
منضم اليه وهذا المجموع غير ما كان له المقدار الصغير سواء صار
متصلا واحدا اولا وكذا المقدار الصغير سواء صار متصلا
واحدا اولا وكذا المقدار الصغير في الذبول ولم يعرض لما كان له المقدار
الكبير فمحلا المقدار الكبير والصغير في حالتي النمو والذبول متغايران
فليسا من الحركة الكمية وكذا الحال في السمن والهزال **وقد تكون**
في الكيف كاسوداد العنب وانتقاله من الخضرة الى السواد تدريجا
وتسخن الماء وانتقاله من البرودة الى السخونة تدريجا **وتسمى الحركة**
في الكيف **استحالة** وهي التغير من حال الى حال واعترض الامام
بانه يجوز ان يكون في انتقال العنب من الخضرة الى السواد كيفيات
متجددة في آنات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك
الكيفيات بل تدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي
بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة **وقد يكون في الموضع**
كحركة الفلك على نفسه اذ يتغير بها نسبة اجزائه الى امور خارجية

واما محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة
بسببها وهي الوضع وكلام ابن سينا يوهم انه الذي وقف على
الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك لان
الفارابي قال في عيون المسائل حركات الافلاك دورية ووضعية
وتسمى الحركة في الوضع حركة دورية لان الحركة الوضعية منحصرة
في المستديرة وفيه بحث فان القائم اذا قعد ينتقل من وضع
الى وضع مع انه لا يتحرك بالاستدارة وثبوت الحركة الاينية
لا ينافي ذلك وقد تكون في الاين كالحركة من مكان الى مكان
آخر وتسمى نقلة والمتكلمون اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة
الاينية وهي المتبادرة في استعمالا اهل اللغة وقد تطلق عندهم
على الوضعية دون الكمية والكيفية وقال المحقق الشريف
المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالئ للمكان
المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد
في الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في ذاته للحركة
المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والا
لحالة فيها فهي متحركة بهاتين الحركتين تبعا وبالعرض والمعروض
الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل المقادير
والكيفيات قابلة اياها فهي متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات
وما يجاورهما يتصف بهما على سبيل التبع وبالعرض واعلم ان في
الحركة عامة هي ان يقال المتحرك في الاين اذا كان له من مبدأ المسافة
الى منتهاها اين واحد فليس متحركا في الاين بل هو ساكن مستقر على

اين

اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على احد
من تلك الايون في اكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته واما ان
لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا ولا شك ان تلك الايون
الاينية متعاقبة متتالية اذ لو كانت متفاصلة بزمان لم يوجد
في ذلك الزمان شيء من تلك الايون لزم انقطاع تلك الحركة
الاينية واذا كانت الايون متعاقبة كانت الآنات متتالية
وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية والكيفية
والوضعية واجيب بان المتحرك في الاين من مبداء المسافة الى
منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبداء والمنتهى
لكنه غير مستقر بل يختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد
بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بالعرض كذلك تعدد الايون
بحسب العرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان متلاقيان
ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين
المستمر آنيان متصلان بل كل اينين مفروضين في ذلك الاين
المستمر يمكن ان يفرض بينهما اين آخر كما ان كل نقطتين مفروضتين
على خط يمكن ان يفرض بينهما نقطة اخرى فلا يلزم تتالي الآنات
ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا نقول المتحرك
في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض يكون له فيه
كيفية اخرى مفروضة ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية غير
القارة كيفيتان متصلتان بل كيفيتين يفرض فيها يمكن ان
يفرض فيما بينهما كيفيات اخر كما ان كل آنين يفرض في الزمان يمكن

ان يفرض بينهما انات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات ولا تكون الحركة
في مقولة الجوهر تصويره ان الجوهر ان لم يكن حالا في جوهر آخر
لم يتصور وقوع الحركة فيه لان الحركة في مقولة انما هي لمحل المقولة
ينتقل بها من نوع الى نوع او من صنف الى صنف او فرد الى فرد
وان كان حالا في جوهر آخر كالصورة الجسمية الحالة في الهيولى والصور
النوعية الحالة فيها فان لم يقع تبدل في ذلك الجوهر الحال فيه فلا
حركة فيه ايضا كما في الافلاك عند الحكماء وان وقع فيه تبدل وتعاقب
على الهيولى الواحدة كما في الصورة الجسمية العنصرية بالاتصال
والانفصال وكما في صورها النوعية بالكون والفساد فان كان
التبدل والانتقال من صورة الى اخرى دفعيا لم يكن حركة وان
كان تدريجيا كان حركة فمعنى قولنا ان مقولة الجوهر لا تقع فيها
حركة ان محل الجوهر لا ينتقل من جوهر حال فيه الى جوهر آخر يحل
فيه انتقالا تدريجيا بل يجب ان لا يكون له انتقال من حال الى
آخر اصلا او يكون له انتقال دفعي لان حصوله يكون دفعة لا تدريجا
اذ لا بد في التدريجي من الصور المتعاقبة ولا يجوز ان يكون على
سبيل التتالي في الانات لاستحالته بل لا بد ان يكون بين كل آنين
منها زمان ففي ذلك الزمان لا يوجد شيء من الجوهرين المتعاقبين
بلا واسطة اذ لو وجد فيه احدهما كان المتحرك في الجوهر باقيا
في ذلك الزمان على حالة واحدة مستمرة فلا يكون متحركا في الجوهر
حال ما فرض متحركا فيه واذا لم يوجد شيء منهما في ذلك الزمان
يلزم ان لا يكون المتحرك موجودا في ذلك الزمان الذي فرض فيه

حركته

حركته لان المتحرك اما الجسم او مادته ولا وجود لهما مع زوال الصورة
الجوهرية وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا محال بالبديهة
وقيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات
واجيب بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز
فلا يلزم من خلوه من الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال
كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه
على ما مر وفيه بحث لانه وان لم يلزم ههنا ذلك المحال لكنه لزم محال
آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا
لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تنتفي بانتفاء
المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل لا يلزم
ان لا يكون هناك الا كيفية هي موجودات آنية لا توجد شيء منها
في الازمنة الواقعة بين تلك الانات فان سميت مثل هذه الموجودات ذات
المتعاقبة حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة
بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة
بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر وتكون قطعة منه بازاء قطعة
من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها وقد يقال
لا مخلص الا بان يقال كما ان المتحرك الايني فيما بين المبدا والمنتهى
اين واحد مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يفرض للجسم بسبب استمراره
وعدم استقراره ايون غير متناهية كل واحد منها ينفرض في
آن فقط وكذا للمتحرك الكيفي فيما بين مبدا حركته ومنتهاها كيفية
واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية ينفرض كل منها

فى آن واحد وكذا الحال فى الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد
الاينون والكيفيات والاوضاع والكميات فى الحركة انما هو بالقوة
دون الفعل كالنقطة التى فرضنا فى خط واحد متناه وكما اذا فرض
عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن اذا فرض فى الحركة اينان
او كيفان وجب ان يكون ما بينهما بحيث يمكن فيه ايون او كيفيات
لا تقف على حد ومثل هذا الحال السيال الذى يتبدل افراده على
محله مع بقاء المحل بتشخصه لا بد ان يكون عرضا فيقوم محله بدونه
فلا تتصور حركة فى الصورة المقومة لمحلها وقيل عليه الهيولى
الشخصية العنصرية انما تتوقف على مطلق الصورة لا على صورة
شخصية فجاز ان تتبدل عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل
الكيفيات مع بقائها بتشخصها فتكون متحركة فى الجوهر كتحركها فى
الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك
الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بتشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز
خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة وهذا القدر
كاف فى كون تلك الصور جواهر صور مقومة لمحلها فليس يلزم
من قبول الحال على هذا الوجه المذكور ان يكون محله مقوما بدونه
حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم واجيب بان الهيولى لا تجعل ذاتا
معينة بالفعل الا بان تتصور بصورة معينة والذات اذا لم تكن
متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شىء الى شىء فاذا تحركت
الهيولى فلا بد من ان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل اى متصورة
بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فتمتنع ان تتحرك

فى الصورة

فى الصورة بالضرورة وقيل عليه سلمنا ان تحصلها بالفعل
حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصورة متبعا
لا بصورة واحدة فلا يلزمنا امتناع الحركة فى الصورة عليها
واجيب بانها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى
ذات متحصلة اخرى وليس لشىء من تلك الذوات المتحصلة حركة
وانتقال من حالة الى حالة اخرى فليس هناك حركة اصلا وهذا
الجواب مبنى على ان الهيولى ليست شيئا الا بالقوة لا تتحصل موجودة
بالفعل الا بالصورة المعينة وذلك لان فى وحدتها وتعددها
واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت فى ذاتها متحصلة
بالفعل لما كانت كذلك والبحث فيه بعد مجال وايضا انما يتم البيان
فى عدم حركة الهيولى فى الصور الجسمية ولا يتم فى عدم حركتها او حركة
الجسم فى الصور النوعية الشخصية **ويسمى** حصول الجوهر دفعة **كونا**
كما يسمى زواله دفعة فسادا **ولا** تكون الحركة بالذات **فى سائر**
المقولات اى باقى مقولات العرض **فانها تابعة لمعروضاتها** ان اراد
انها غير مستقلة بنفسها فى المفهومية لكونها اعراضا نسبية
فيكون تغيرها بتغير المعروضات فحسب وهو المذكور فى المواقف وشرحه
فيرد النقض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع
الحركة فيهما بلا تبعية لشىء وحينئذ نقول لم لا يجوز ان ينتقل
الموضوع بالذات من مضاف مثلا الى آخر بالتدريج فان كونه غير
مستقل بالمفهومية لا ينافى ذلك وان اراد انها تابعة لمعروضاتها
فى الاحكام كما صرح به شارح المقاصد فممنوع واعلم انهم قالوا

انّ الحركة تقع فى الاضافة بتبعيّة معروضها من المقولات الاربع السّا[بقة]
كما اذا فرض انّ ماءً اشدّ سخونة من ماءٍ آخر تحرّك فى الكيف حتّى
صارت سخونته اضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل
من نوع من الاضافة اعنى الاشديّة الى نوع آخر منها اعنى الاضعفيّة
انتقالاً تدريجيّا بعد تحرّك الجسم فى الاضافة تبعاً لحركته فى
معروضها الحقيقى اعنى السّخونة الّتى هى من الكيف وكذلك اذا كان
جسم فى مكان اعلى ثمّ تحرّك فى الاين حتى صار فى مكان اسفل او كان
اصغر مقدارا من جسم آخر ثمّ تحرّك فى الكم حتّى صار اعظم مقدارا
منه او كان على اشرف اوضاعه ثمّ تحرّك منه الى وضع هو اخسّ
اوضاعه وذهب صاحب التجريد الى انّ متى كالاضافة وقال الشيخ
فى الشّفا يشبه ان يكون الانتقال فى متى دفعيّا والانتقال من
سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة وتوضيحه ان جزء
الزّمان متّصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الآن
فاذا فرض زمان يشتركان فى آن فقبل ذلك الان فاذا فرض زمان
يشتركان فى آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس
الى الزّمان الاوّل وبعده يستمرّ متاه بالقياس الى الزّمان الثّانى
وذلك لان نهاية وجود الاوّل وبداية حصول الثّانى فلا تدريج فى
الانتقال ويرد عليه انّ الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير
منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعيّا
ايضا لكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال
من احدهما الى الآخر تدريجا فكذا الحال فى الانتقال من زمان الى

زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانّه يكون تدريجا لا
دفعيّا وذهب صاحب التّجريد الى انّ الجدة تقع دفعة وردّ بانّ القمص
اذا تحرّكت الى النّزول والصّعود فلا شكّ انّها تتغيّر هيئة احاطتها
بالتّدريج لحركتها فى الاين وذهب الامام وصاحب التّجريد الى انّ
الفعل والانفعال يقعان دفعة وردّ بانّه اذا تحرّك الجسم من سخونة
الى اشدّ منها بالتّدريج تحرّك من تسخّن الى اقوى منه كذلك
واذا زاد الاستعداد فى قبول السّخونة اشتدّ التّسخين وقال
المحقّق الشّريف فى حواشى شرح العين انّهم ان ارادوا بقولهم الحركة
فى الاضافة مثلاً بتبعيّة المعروض انّ المعروض اذا تحرّك فى مقولة
من الاربع السّابقة وتغيّر فى اصنافها وجب ان يتغيّر فى اصناف
الاضافة ايضا بحيث يكون له تغيّران تدريجيان احدهما فى
المقولة الّتى فرضت حركته فيها والثّانى فى الاضافة لكنّه متفرّع
على الاوّل اذ لولاه لما وجد الثّانى فوجوب ذلك ممنوع كيف وقد
يتحرّك زيد فى الاين ويتغيّر فى اصنافه مع انّ الابوّة القائمة
به لا تغيّر فيها اصلاً على انّه لو سلّم لزم ان يكون للموضوع حينئذ
حركتان ذاتيتان وتكون الثّانية تابعة للاولى لا ينافى ذلك
كالحركة التخلخلية التّابعة للاستحالة فى الكيف فينبغى ان تعدّ
الاضافة من المقولات الّتى فيها الحركة وان ارادوا انّ الموضوع اذا
تغيّر فى مقولة على سبيل التّدريج يكون ذلك التّغيّر منسوبًا الى
الموضوع من حيث انّه بحسب الحقيقة والاصالة والى الاضافة القائمة
به او اليه من حيث قيامها به بالعرض والتّبعيّة فذلك ليس وقوع

الحركة فى الاضافة لان الاضافة والموضوع من حيث الاضافة حينئذ
يكون موضوعا للحركة لا متحركا فيه وان ارادوا ان معروض الاضافة
كالكيف او الكم او الاين او الوضع المعروض لها اذا وقع فيه حركة بان
يكون ذلك المعروض متحركا فيه والمتحرك هو الجسم وجب تغير الاضافة
القائمة فذلك حق لكن يرد عليه ان التبعية لا تنافى الذاتية
وينبغى ان يعلم ان المقصود فى هذا الموضع لا يحصل بمجرد ما ذكر
من ان التغير التدريجى فى المعروضات يوجب التغير فى الاضافة بل
لا بد من بيان ان الحركة لا تقع فى الاضافة ابتداء من غير تغير
فى موضوعها انتهى كلامه وقد تلخص مما اورد ههنا ان الحركة تقع
فى جميع مقولات العرض وهى ذاتية غاية ما فى الباب انها فى المقولات
الاربعة السالفة توجد بالاضافة غالبا وفى الباقى توجد بتبعية
تلك الاربعة **ولا بد لكل حركة من ستة امور ما منه الحركة** (لا بد للحركة من ستة امور)
اى المبداء **وما اليه** اى المنتهى هذا انما يظهر فى الحركة الحادثة
المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا
كحركات الافلاك على راى الحكماء فلا يتصور فيها ثبوت مبدا
ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة انفرض
لها مبداء ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا تتوقف
على ما لا وجود له بالفعل بل ولا تستلزمه ايضا فان الحركة
لا تستلزم المبداء والمنتهى الان براد انها مستلزمة لامكان
فرضهما بفرض انقطاعها فى جهتى امتدادها وما قيل من ان الحركة
لما كانت كمالا كان لها خروج من حالة تكون الحركة عندها بالقوة

فتلك

فتلك هى المبداء ولما كان لها كمال ثان تتادى اليه فذلك هو المنتهى
مردود واما الاول فلان الكمال سواء كان حركة او غيرها لا يجب
كونه مسبوقا بالقوة كما سبق واما الثانى فلجواز ان لا يترتب على
الحركة الكمال الثانى ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل **وما فيه** الحركة
من المقولات **وما عرض له** الحركة اى الموضوع **وما به** الحركة
اى الفاعل **والزمان** واقتضاءها الثلثة الاولى والزمان من حيث
انها انتقال من حال الى حال تدريجا وللرابع من حيث انها عرض
وللخامس من حيث انها ممكن **وتشخص الحركة** ان وجدتها الشخصية (تشخص الحركة)
انما تتحقق بوحدة موضوعها بالتشخص ضرورة **وبوحدة زمانها**
وبوحدة **ما هى فيه** من المقولة **اذ الشخص الواحد قد يتحرك الى
جهتين** فى مسافة واحدة **فى زمانين** فتتعدد الحركة بتعدد
الزمان مع وحدة موضوعها ووحدة ما هى فيها وهذا مبنى على
امتناع اعادة المعدوم بعينه **وقد تنتقل من مكان الى مكان وتنمو
وتستحيل فى آن** بل فى زمان اذ الحركة تستدعى الزمان **واحد**
فيكون كل من النقلة والنمو والاستحالة حركة على حدة مع وحدة
الموضوع والزمان لاختلاف ما فيه الحركة بحسب الجنس بل نقول
قد يفرض للشئ الواحد انواع من الاستحالة كالتسخن والتسود
والتروح فى الفاكهة مثلا فتتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب
النوع بل اذا تعددت المسافة بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه
لان الحركة فى مسافة تغاير الحركة فى مسافة اخرى قطعا **ومتى
اتحد ذلك** اى الموضوع والزمان وما فيه **اتحد المبداء والمنتهى**

لامحالة ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة الموضوع والزمان لزم وحدة
ما فيه لكن اعتبار الثلاثة اولى من اعتبار الاربعة والمال منهما
واحد وهو انه لابد في تشخص الحركة من وحدة امور خمسة من تلك
الستة لان اختلاف واحد منها اي واحد كان يستلزم تعدد
الحركة بالضرورة وما في المواقف والمقاصد من ان وحدة ما هي
فيه مستلزمة لوحدة المبداء والمنتهى فمبنى على ان يراد بوحدة
ما هي فيه وحدته الشخصية والاولى حمل كلام المصنف عليه
ولاعبرة بوحدة المحرك وتعدده فقد يتحد المحرك وتتعدد الحركة
وقد يتعدد المحرك وتتحد الحركة قيل المحرك الثاني ان لم يكن له
اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان عين اثر المحرك الاول لزم
تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان
غيره فقد تعدد الاثر اعني الحركتين واجيب بانا نختار ان الاثرين
متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الايصالية كما
في الحركات الفلكية فانها متصلة في نفسها مع عروض انقسامات
كثيرة لها بحسب الطلوع والغروب والمسامتات وقيل عليه انهم ان
ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى
محرك والبعض الآخر الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا
شك انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد
منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل
واحد من الحركتين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بلا اشتباه
وتنوعها اي اختلاف الحركة بالنوع **بتنوع ما منه الحركة وما اليه**

تنوع الحركة

الحركة

الحركة **كالصعود** من تحت الى فوق **والهبوط** من فوق الى تحت وفيه
انهما نقطتان متماثلتان وقال الامام في المباحث المشرقية وان لم
يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدائية وهما متقابلان تقابل
التضاد وهذا القدر كاف في اختلاف الحركة بالماهية **وبتنوع**
ما فيه الحركة **كاخذ** الجسم **الابيض** تارة **الى التصفر** ثم **الى التحمر**
ثم **الى السواد** وتارة **الى الفستقية** ثم **الى الخضرة** ثم **الى**
السواد ولاعبرة في تنوع الحركة **بتنوع المحرك** وتنوع **الموضوع**
وتنوع الزمان ان قدر تنوعه اي كون اجزائه مختلفة بالنوع لكنه
ماهية نوعية **لجواز اشتراك المختلفات** بالماهية **في اثر** واحد
بالنوع فلاعبرة بتنوع المحرك **او في عارض** واحد بالنوع فلاعبرة
بتنوع الموضوع **او في معروض واحد** بالنوع فلاعبرة بتنوع الزمان
العارض للحركة لكونها مقدارها واقول ههنا اذ من البين انهم في قولهم
لاعبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان مدعون للنفي لا مانعون
للاثبات ودليلهم لا يساعد دعواهم لجواز ان تكون خصوصية الحركة
بخلاف ذلك كما في الاضافة قلت فان تنوعها بتنوع معروضاتها
كما سيصرح به المصنف وقال شارح المقاصد التمسك بانه
عارض للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان
هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها
فانها انما هي حركة الفلك الاعظم **واختلافها الجنسي** اي في الجنس
باعتبار ما هي فيه كالنقلة والاستحالة والنمو وتضادها لتضاد
المحرك ولا لتضاد الموضوع **و**لا لتضاد **الزمان لما سبق** بل بمثل

ماسبق وهو جواز ان يكون اثر الضدين وعارضاهما ومعروضاهما
غير متضادين واقول فيه مثل ماسبق ولا لتضاد مافيه لان الصعود
ضد الهبوط مع وحدة مافيه اى الطريق بل لتضاد مامنه وما
اليه بان يكون مبداء احد الحركتين ضد المبداء الاخر ومنتهاها
ضدا لمنتهاها وليس يكفى لتضاد الحركة التضاد بين المبدائين
فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد الحركة من البياض الى
الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة الى
البياض لا تضاد الحركة من الحمرة الى السواد اما بالذات كالتسود
اى الحركة من البياض الى السواد والتبيض اى الحركة من السواد
الى البياض او بالعرض كالصعود والهبوط فان مبداهما ومنتهاهما
نقطتان متماثلتان المركز ونقطة من المحيط فان قيل على هذا التحقيق
التضاد فى الحركات الاينية لا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط
من المحيط الى المركز وهم مصرحون بان حركتى الحجر علوا او سفلا بالقسر
والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد مامنه وماليه
ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث التوجه عرض
لهما تضاد من حيث احدهما صار مبداء والاخر صار منتهى
او من حيث ان احدهما غاية القرب والاخر غاية البعد منه وقال
شارح المواقف ثبوت هذين العارضين اى وصفى المبدائية
والمنتهائية لذاتيهما متاخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين
العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط
فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين

وفيه

وفيه نظر لان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود
الحركتين فكذا تضادهما ايضا متاخر عن وجودهما ولا استبعاد
فى ان يكون احد الوصفين المتاخرين علة للاخر وانقسامها بانقسام
الزمان وانقسام المسافة وذلك لان الحركة والزمان والمسافة
متطابقة وانقسام المتحرك فان الجسم اذا تحرك تحركت اجزاؤه
المفروضة والحركة القائمة بكل جزء غير قائمة بالاخر فقد انقسمت
الحركة انقساما فرضيا كمحلها واذا عرض للجسم انفصال خارجى حصل
لكل جزء حركة بالفعل فالحركة تابعة لمحلها فى الانقسام الفرضى الذهنى
والفعلى الخارجى كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه فى هذين الانقسامين
وقال صاحب المقاصد هذا انقسام شبيه بالانقسام فى الفرض
لكن التغير التدريجى المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمى
مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام
الكمى الذى هو تكثير امتدادها الوهمى الى ماله من الاجزاء الفرضية
بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور
الا بانقسام المسافة والزمان ولابد لها من قوة موجودة فى
المتحرك توجبها اذ لو تحرك الجسم لذاته لكان كل جسم متحركا دائما
لاشتراك الاجسام فى الجسمية وفيه بحث لانه مبنى على اشتراك
الاجسام فى حقيقة واحدة هى الجسمية المطلقة المقتضية
لحركة نفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقايق مختلفة
متشاركة فى كونها جواهر ممتدة فى الجهات فيقتضى بعضها حركة نفسه
دون بعض آخر وعلى تقدير التساوى فى الجسمية جاز ان يكون

اقتضاءها للحركة بشرط لا تعم ولا تدوم فلا يلزم من كون الجسم
المتحرك هو المتحرك بعينه ان تعم الحركة جميع الاجسام في جميع
الاوقات والحركة اما ذاتية حاصلة في ما يوصف بالحركة عار ضة
بلا توسط عروضها لشيء آخر واما عرضية حاصلة في شيء آخر
يقارن ما يوصف بالحركة فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك
كحركة راكب السفينة والذاتية اما قسرية او ارادية او طبيعية
لان تلك القوة الموجودة في المحرك ان كانت مسببة وحاصلة
من سبب خارجي اي خارج عن ذات المحرك متميز عنه في الاشارة
الحسية وانما خصصنا الخارج لان النفس الناطقة مبداء
بعض الحركات الارادية وهي خارجة عن المحرك لكنها ليست
بمتميزة عنه في الاشارة الحسية فلولا هذا التخصيص لدخلت
تلك الحركات في هذا الشق من الترديد سميت الحركة قسرية
وفي كلامه اشعار بما ذكرنا من ان فاعل الحركة القسرية طبيعة
المقسور لا القاسر والا لزم من انعدامه انعدامها بل هو معد
والا فان كان لها شعور بها اي بالحركة التي يصدر عنها سميت
ارادية فيه ان القوى المدركة غير القوى المحركة عندهم وقيل
ايضا مجرد الشعور لا يكفي في كون الحركة ارادية كما في الساقط
من علو شعوره بسقوطه بل اذا كان للقوة شعور وارادة واقول ل
يمكن دفعه بان لا شعور ههنا للقوة الموجبة وان كان للمحرك
والا سميت طبيعية فالحركة النباتية طبيعية وكذلك حركة
النبض وقد اخطاء من حصر الحركة الطبيعية في الصاعدة والهابطة

وهو

الكلام على حركة النبض

وهو المفهوم مما مر من كلام المصنف في الميل وقد يقال ان حركة
النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه يجذب غذاءه الذي هو الهواء
ويدفع ما فضل عنه فيعرض له غاية الانبساط بالجذب والانقباض
بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما على سبيل المد والجزر فانه اذا
انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين فينقبض واذا انقبض
القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط دائما على سبيل الاستتباع
كما تستتبع حركة الشجر حركة اغصانه وفروعه فيكون انبساطها
بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا ان حركة
النبض مركبة والمنحصر في الاقسام الثلثة هو الحركة البسيطة فلا
يقتضي خروجها عنها وقال بعضهم الحركة الذاتية ستة اقسام
لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فان الحركة قسرية
والا فاما ان تكون الحركة بسيطة على نهج واحد او مركبة والبسيطة
اما ان تكون بارادة وهي الحركة الفلكية والمركبة اما ان تكون
مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية او لا مع شعور وهي
الحركة التسخيرية كحركة النبض وكل منها اي القسرية والارادية
والطبيعية سريعة ان قطعت مسافة مساوية لمسافة الاخرى
في زمان اقل من زمانها او بطيئة ان قطعت في زمان مساو لزمان
الاخرى مسافة اقل من مسافتها والبطوء ليس لتخلل السكنات
بين الحركات كما ذهب اليه المتكلمون فانهم قالوا اذا خلصت الحركة
من السكنات كانت في غاية السرعة وان حصلت بها كانت بطيئة
ويختلف البطوء بحسب كثرة السكنات وقلتها والا لكانت نسبة السكنات

المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم الى حركاته نسبة
فضل حركة الفلك الاعظم نصف يوم على حركته اى الفرس الى
حركته لان مجموع حركات الفرس وسكناته المتخللة بينها واقع فى زمان
حركة الفلك الاعظم ربعا من الدور فاذا سقط من حركة الفلك
مقدار حركة الفرس بقى فضل حركة الفلك على حركة الفرس مساويا
لمقدار سكنات الفرس المتخللة بين حركاته فتكون سكناته ازيد
من حركاته الف الف مرة كما ان فضل حركة الفلك الاعظم على
حركته ازيد من حركته الف الف مرة فينبغى ان لا نحس بحركاته
القليلة المغمورة فى تلك السكنات لكنه باطل لانا نحس بحركاته
ولا نحس بسكنات وايضا لا شك فى ان حركة الظل فى الانتقاض
ابطؤ من حركة الشمس فى الارتفاع فنقول لو كان الظل لتخلل السكنات
جاز ان ترتفع الشمس جزءا من اجزاء دائرة الارتفاع ويسكن
الظل ولو جاز ذلك لجاز مثله فى الجزء الثانى والثالث منع بعضهم
هذه الملازمة حتى يتم الارتفاع والظل بحاله وذلك باطل بالحس
بل الموجب له اى للبطؤ فى الحركة ممانعة المخروق الذى فى المسافة
فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة واقوى فى اقتضاء
بطء الحركة فان نزول الحجر الى الارض فى الماء ابطؤ من نزوله اليها
فى الهوا وفى القسرية ممانعة الطبيعة وفى الارادية ممانعتها
الاولى ما فى المواقف وشرحه وهو ان الموجب للبطؤ فى القسرية
اما ممانعة الطبيعة وحدها وذلك انه كلما كان الجسم اكبر مقدارا
وكانت الطبيعة فيه اكثر واعظم كان ذلك الجسم لطبيعته اشد

ممانعة

ممانعة للقاسر والمحرك بالارادة واقوى فى اقتضاء البطؤ وان
اتحد المخروق والقاسر والمحرك الارادى ومن ثم كان حركة الحجر
الكبير ابطأ من حركة الصغير فى مسافة واحدة قاسر واحد
واما ممانعة الطبيعة والمخروق كالسهم المرمى بقوة واحدة
تارة فى الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته وربما
عاق احدهما اكثر والآخر اقل فتعادلا يعنى ان معاوقة طبيعة
الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض ان معاوقة
مخروق الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاكبر على تلك النسبة
انجبر التفاوت الذى بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان فى المعاوقة
المركبة وتساويا فى الحركة مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير
فى الهواء والصغير فى الماء يزيد معاوقته الهوا بمقدار الزيادة
التى فى طبيعة الاكبر والمشهور المنقول عن ارسطو واتباعه
وابى على الجبائى من المعتزلة انه لا بد وان يتخلل بين كل حركتين
مستقيمتين سكون سواء كانت الثانية رجوعا الى الصوب
الاول او انعطافا الى صوب آخر محدثا للزاوية خلافا لافلاطون
وسائر المتكلمين لان الميل المحرك للجسم لا بد وان يكون حاصلا
معه الى ان يصل الى الحد المعين الذى هو نهاية المسافة لوجوب
وجود العلة الموجبة عند وجود المعلول وذلك الوصول فى آن
اذ لو كان فى زمان ففى النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل
الوصول فذلك النصف هو زمان الوصول لا كله وهو خلاف
المفروض وان لم يحصل كان حاصلا فى النصف الباقى ويعود المحذور

واورد عليه انك ان اردت الوصول التام اخترنا الثاني ومنعنا
آن الوصول في الثاني في الزمان بل في مجموعه وان اراد الوصول
الناقص او الاعم اخترنا الاول ومنعنا ان ذلك البعض هو زمان
الوصول التام الذي كلامنا فيه فالاظهر ان يقال الحد الذي هو منتهى
المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن
تمامه حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد
منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا والحركة الرجوعية اولا
عن هذا الحد المعين لا بد وان يكون بميل آخر لامتناع ان يقتضي
الميل الواحد الحركة الى حد والحركة عنه وحدوثه اي هذا الميل الآخر
في آن آخر غير آن الوصول لاستحالة اجتماع الميل الى شيء مع الميل
عنه في آن واحد ويكون بينهما اي الآنين زمان والا لزم تتالي
الآنات فيلزم تركب المسافة المنطبقة على الزمان من اجزاء لا تتجزى
فان قيل ما بال تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالي الآنين
استلزامه قلنا لانه على تقدير التتالي يكون الامتداد الذي هو
مقدار الحركة المنطبقة متالفا من الآنات بزيادة واحد واحد
ولا كذلك تحقق طرف للزمان هو عرض قايم به غير حال فيه حلول
السريان وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متالفا
من النقاط يستلزمه فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا اذ لا ميل فيه
اصلا ورد هذا الدليل اولا بمنع امتناع اجتماع الميلين وانما
الممتنع اجتماع المدافعتين اقول لعلهما ارادوا بالميل ههنا نفس المدافعة
قال الشيخ لا تصغ الى قول من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن

ان يكون

ان يكون شيء فيه بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها
ولا تظنن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى السفل البتة بل فيه
من شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العايق وثانيا بمنع امتناع
تتالي الآنات فان الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى وثالثا
بمنع بقاء المنع الموصل فانه علة معدة للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه
مع المعلول مثلها ورابعا بمنع حدوث الميل في آن بل هو زماني كالحركة
وقال الامام هذه الحجة لا تمشي في الحركات الكيفية والكمية اذ
لا ميل فيها وقال المحقق في حواشي شرح العين لعل الامر في الكمية سهل
بناء على جواز دعوى الاحساس فيها انما الاشكال في الكيفية واقول
لا اشكال لعدم العموم في دعواهم واعلم ان الحجة المشهورة في المثبتين
من الحكماء هي ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه في آن واذا تحرك
عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له في
آن ايضا ولا يمكن اتحاد الآنين والا لكان واصلا الى المنتهى ومباينا
له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما بلا تخلل زمان
بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا
حركة هناك الى ذلك الحد ولا عنه وابطلها ابن سينا بان المفارقة
والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع
والمباينة وآن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك
الحد وهو المنتهى فان عنوا بان المباينة طرف زمان المباينة نختار
ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين
زماني الحركة فان طرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة اصلا

البحث الثالث في الاضافة

وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه راجع مباين مختار انه
مغاير لان الوصول وان كان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون
بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض في زمان
وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين ان ابتداء الرجوع بعض حركة
الرجوع ثم انه اقام الحجة التي ذكرها المصنف المبحث الثالث في
الاضافة يطلق المضاف على الاضافة اي النسبة المتكررة وهو
المضاف الحقيقي اي سمي به في عرفهم ويطلق على معروضها وعليها
جميعا وهو اي مجموع العارض والمعروض المضاف المشهوري بل المشهوري
وما في المواقف من ان نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا
خلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء له
الاضافة على ما هو قانون اللغة كذا في شرح المقاصد والاضافة
كما تطلق على النسبة المتكررة تطلق على معروضها وعلى مجموع العارض
والمعروض قال المحقق في حواشي شرح العين الظاهر ان اطلاق
المضاف على المعروض من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع
النظر عن العروض لا يقال فما الفرق بينه وبين المشهوري لانا نقول
العارض مأخوذ ههنا بطريق العروض لا الجزئية وهناك بالعكس
فان قلت المضاف المشهوري هو مفهوم الاب لا ما صدق عليه
والابوة داخلة في المفهوم وان كانت خارجة عما صدق عليه ومن
خواصها التكافؤ والتماثل في لزوم الوجود اي اذا وجدت في احد
الطرفين بالقوة او بالفعل في الذهن او في الخارج وجدت في الطرف
الآخر كذلك فان قيل المتقدم والمتأخر متضايفان معا مع انهما

لا يوجدان

لا يوجدان معا فان التضايف انما هو بين مفهوميهما لا ذاتيهما
بل بين مفهومي المتقدم والمتأخر وهما معا في الذهن وانما الافتراق
بين الذاتين ومن خواصها وجوب الانعكاس وهو ان يحكم باضافة فة
كل من المضافين الى الآخر من حيث هو مضاف كما تقول الابن
ابن الاب وانما اعتبرنا الحيثية اذ يقال اب الانسان ولا يقال
انسان الاب وقال شارح المواقف هذه الخاصية انما هي للمضاف
المشهوري اعني المعروض المأخوذ من حيث انه معروض لعارضه
كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا
نسب احد مشهوريين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة
اما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس
اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة البنوة وفي قيد الحيثية اشارة
الى ذلك لمن له قلب ومن خواصها انها اذا كانت مطلقة مبهمة
او محصلة معينة في طرف كانت في الطرف الاخر كذلك اي مطلقة
او محصلة على حسب تحصل الطرف الاول او تشخصا فالنصف المطلق
يقابل الضعف المطلق ونصف الاربعة مثلا يقابل ضعفها اما
لو حصل وعين موضع احداهما كذات الاب المعروض للابوة بانه
زيد لم يلزم ان يحصل موضع الاخرى على حسب تحصل تلك ثم منها
اي الاضافة ما يتوافق في الطرفين كالتماثل والتساوي او يختلف
اختلافا محدودا ككونه نصفا او ضعفا او غير محدود ككونه
زائدا او ناقصا فان نصف العشرة وضعفه معينان بخلاف
الزائد عليه والناقص عنه والاتصاف بها قد يحتاج الى صفة حقيقية

غير اعتبارية في الجانبين كالعاشق والمعشوق ففي الاول الادراك
وفي الثاني الجمال او يحتاج الى صفة حقيقية في احدهما كالعالم والمعلوم
ففي الاول العلم وليس في الثاني صفة موجودة بها يكون معلوما وقد
لا يحتاج الى صفة حقيقية اصلا كاليمين والشمال وهي تعرض سا
اي جميع المقولات حتى نفسها بل للواجب تعالى ايضا كالاول فالجوهر
كالاب والكم كالعظم والكيف كالاحر والاين كالاعلى ومتى كالاقدم
والوضع كالاشد انحنا والمضاف كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا
والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تقطعا
والاضافات في شخصيتها كابوة زيد ونوعيتها كابوة الانسان
وجنسيتها كابوة الحيوان وتضادها كالاحرية والابردية تابعة
لمعروضاتها فان معروض الاضافة شخصا او نوعا او جنسا كانت
الاضافة ايضا كذلك وان كان معروضا الاضافتين متضادين
كانت الاضافتان ايضا كذلك فرع على الاضافة فان التقدم امر
اضافي التقدم على الشيء عند الحكماء قد يكون بالزمان وهو ان يكون
السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا عارض
للزمان بالذات ولغيره بواسطته كتقدم الاب على الابن وزعم المتكلمون
ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض غير زماني وسموه تقدما بالذات
وذلك لانهم فسروا التقدم الزماني بكون المتقدم في زمان والمتأخر
في زمان بعده وقد يكون بالذات والطبع وهو تقدم ما سوى الفاعل
المستقل بالتأثير من العلل الناقصة سواء كانت فاعلية او غيرها
كتقدم الجزء على الكل وقد يكون بالعلية وهو تقدم الفاعل المستقل

في انواع التقدم

بالتأثير

بالتأثير كتقدم الشمس على ضوئها وقد يكون بالمكان بل بالرتبة
الحسية كتقدم الامام على المأموم او العقلية كما في الاجناس المترتبة
على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل
وقد يكون بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والحصر في هذه الخمسة
استقرائي وقد مر تفصيل الكلام في تحقيق هذا المقام في بحث الحدوث
من الامور وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان
صاحب الفضيلة ربما يقدم في المراتب المكانية او الى التقدم بالزمان
لان الافضل ربما كان اسبق في الشروع في الامور وكذلك التقدم
بالرتبة راجع الى التقدم الزماني اذ معناه ان زمان الوصول اليه من
المبداء قبل زمان الوصول الى المتأخر وليس في سائر المقولات النسبية
من الوضع ومتى والفعل والانفعال مزيد بحث ولنختم الكلام في الاعراض
والاعتماد على الكريم الفياض الباب الثالث في الجوهر جمع الاعراض
وافرد الجوهر لان الاعراض مقولات تسع والجوهر مقولة واحدة قال
الحكماء المشاؤن الجوهر وهو الممكن الموجود لا في موضوع اما ان يكون
محلا لجوهر آخر بحيث تكون الاشارة الحسية الى احدهما اشارة الى
الآخر وهو الهيولى الاولى والمادة وقيل هذا صادق على النفس الناطقة
اذ تحل فيها الصور العقلية للجواهر وهي جواهر وقد عرفت الجواب
بان الجوهرية والعرضية انما هما بالنسبة الى الوجود الخارجي واقول
يمكن ان يجاب ايضا بان المراد محل جوهر آخر دائما او حالا في جوهر آخر
وهو الصورة الجسمية او النوعية او مركبا منهما وهو الجسم مطلقا
او نوع فيه وناقش الامام ههنا بجواز وجود جوهر غير جسماني مركب

الكلام على مباحث الجوهر

تعريفه على قول الحكماء

من جوهرين احدهما حال في الآخر او لا يكون كذلك اى محلا وحالا ومركبا منهما وهو المفارق فان تعلق بالجسم اى من شانه التعلق بالجسم ليشمل النفوس المفارقة عن الابدان تعلق التدبير فهو النفس الانسانية او الفلكية والا فهو العقل وانما قيد التعلق بالتدبير لان للعقل تعلقا بالجسم لكن على سبيل التاثير فقط واما النفس فقد تكون مدبرة وقد تكون مؤثرة كما في الاصابة بالعين وقال الاشراقيون الجوهر ان كان متحيزا فجرماني فقط وهو الجسم لا غير اذ لا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة وآخر محل هو الهيولى وانما الهيولى اسم للجسم من حيث قبوله الاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو النفس والعقل وفيه بحث لانه منقوض بالبعد المجرد الذى هو المكان عندهم وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز بالذات اذ لا معنى للجوهر عندهم الا الحادث المتحيز بالذات وكل متحيز بالذات عند الاشاعرة اما ان يقبل القسمة في جهة واحدة او اكثر وهو الجسم او لا يقبل القسمة اصلا وهو الجوهر الفرد والجزء الذى لا يتجزى وقال المعتزلة المتحيز القابل للقسمة ان يقبل القسمة في جهة واحدة وهو الخط الجوهرى او في جهتين وهو السطح الجوهرى او في الجهات الثلاث وهو الجسم ومباحث هذا الباب منحصرة في فصلين الاول في الاجسام وفيه مباحث خمسة

الاول في تعريف الجسم الطبيعى وهو المتبادر عند الاطلاق والى الفهم واكثرهم على ان اطلاق الجسم على الطبيعى والتعليمى باشتراك اللفظى وقد يقال ان الجسم هو القابل للابعاد الثلاثة فان كان جوهرا فطبيعى

وان كان

في تقسيم الجوهر على مذهب الاشراقيين

في تقسيمه على مذهب المتكلمين

في تقسيمه على مذهب المعتزلة

وان كان عرضا فتعليمى الحد المرضى عند جمهور المتاخرين ما ذكره ارسطو وشيعته وهو انه الجوهر القابل للابعاد الثلثة قال شارح المقاصد اى الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وذلك بان يفرض في الجسم خطا كيف اتفق ثم آخر يقاطعه في اى جهة شئنا بحيث يحصل اربع قوايم ثم ثالثا يقاطعهما بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوايم وهذا الثالث متعين لا ينحصر فيه التعدد وقد يقال الذى يمكن ان يتحقق فيه الابعاد الثلثة على الوجه الذى ذكره وانما اعتبروا الفرض دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسمية باعتبار ذلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفوا بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا بعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض وقيل قيد الفرض مخل لانه يدخل حينئذ ما قصد اخراجه اعنى الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكنة غاية الامر ان يكون المفروض محالا واقول فيه بحث اذ الفرض ههنا بمعنى تجويز العقل لا بمعنى التقدير ولا شك ان العقل لا يجوز الابعاد الثلثة في الجواهر المجردة ونظير هذا قولهم الكلية امكان فرض الاشتراك وقولهم الجزء الذى لا يتجزى جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة قطعا لا قطعا ولا كسرا ولا وهما

بيان الجسم الطبيعى والتعليمى

ولا فرضا وارادوا بالابعاد الثلاثة خطوط ثلثة متقاطعة على
زوايا قوايم فقوله المتقاطعة على الزوايا القائمة مبنىّ على حمل الابعاد
على مطلق الخطوط او على قصد التصريح بما يفهم من الابعاد ضمنا والزاوية
القائمة هى احد الزوايا الاربعة المتساوية الحادثة فى الوهم او فى
الخارج من تقاطع خطين وتقييد الخطوط لتحقيق انّ المعتبر فى الجسم
قبول الخطوط على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح لخروجه عن الحد
بالجوهر كما انّ الجسم التعليمى اعنى الكمّى السارى فى الجهات الثلث خرج به
واعترض عليه اولا انّهم ان ارادوا القابل بالذات فلا يصدق التعريف
الا على الصورة الجسميّة وان ارادوا القابل فى الجملة فيصدق على الهيولى
اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسميّة وقد
يجاب بانّ المراد الاوّل والمقصود تعريف الصورة الجسميّة فانّها
فى بادى النظر وثانيا بانّ الجوهر الموضوع فى الحدّ مكان الجنس لم يثبت
جنسيّته للجواهر وان ذهب اليه الاكثرون والقابل للابعاد الموضوع
مكان الفصل ان كان عرضا لم يكن جزء الجسم الذى هو الجوهر والّا
لزم ان يكون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شانه
الفصل مع النوع وما يقال من انّه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه انّه
يجوز تقوم الجوهر بعرض قايم بجوهر آخر متقوّم لذلك الجوهر كما فى
السرير وهيئته وان كان جوهرا دخل الذى هو الجنس فيه للجواهر
ويستدعى فصلا آخر هو ايضا جوهر ويتسلسل الفصول وبهذا
الدليل علم انّ الجوهر لا يكون جنسا للجواهر والّا لكانت لها فصول
ويردّ فيها كما مرّ والجواب انّهم يقولون الجوهر جنس لما تحته من الحقائق

المحصّلة

المحصّلة النوعيّة لا انّه جنس لكلّ ما يصدق عليه من المفهومات
فانّه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكلّ ما يصدق عليه
فانّ الجنس بالقياس الى الفصل الذى يحصّله نوعا يكون عرضا
عاما كما بيّن فى موضعه فكيف يدّعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق
عليه من الانواع والفصول حتّى يلزم التسلسل واقول هذا التعريف
رسم عند الحكماء لا حدّ لانّ الشيخ فى الهيات الشفا قال المشهور فيما
بين القوم انّ الجسم هو الطويل العريض العميق وليس معناه انّ الجسم
ما يوجد له ابعاد ثلثة بالفعل بل هذا الرسم للجسم انّه هو الجوهر
الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وقالت المعتزلة انّه الطويل
العريض العميق هذا التعريف لقدما الفلاسفة وحين وردّ
على ظاهره انّه لا بدّ من ذكر الجواهر احترازا عن الجسم التعليمى وانّه لا يلزم
وجود الابعاد بالفعل اختار ارسطو ما سبق واختلفت المعتزلة
فى اقلّ ما يتألّف منه الجسم من الجواهر الفردة فقال الجبائى ثمانية بان
يوضع جزآن فيحصل الطول واخران بجنبهما فيحصل العرض واربعة
اخرى فوق تلك الاربعة فيحصل العمق وقال العلاف هو ستّة بان
يوضع ثلثة على ثلاثة وقيل اربعة بان يوضع جزان ويجنب احدهما ثالث
وفوقه رابع وقال بعض اصحابنا انّه المركب من جزئين لا يتجزيان فصاعدا
كما مرّ والنزاع لفظى راجع الى اطلاق الجسم على المؤلّف المنقسم ولو فى
جهة واحدة او على المؤلّف المنقسم فى الجهات الثلث ولا شكّ انّ حقيقة
الجسم اظهر من ذلك المذكور فى التعريفات الثلاث وفيه بحث المبحث
الثانى فى اجزائه ذهب جمهور المتكلمين الى انّ الاجسام الطبايع البسيطة

مبحث اجزاء الجسم

اى التى لم تتألّف من اجسام مختلفة الطّبيعة وهى على ما ذكره الشيخ
مبداء اوّل الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذّات لا بالعرض والمراد
بالمبداء العلّة الفاعليّة وبالاوّل ان لا يكون بواسطة محرّكه واحترز
به عن النّفوس الارضيّة فانّها ايضا مبادئ لحركات ما هى فيه كالنمو
مثلا الّا انّها تكون باستخدام الطّبايع والكيفيّات فان قلت الطّبيعة
ايضا تحرّك الجسم بواسطة الميل فلا يكون مبداء اوّل قلت الميل
ليس بمتوسّط بل هو آلة لها اذ المراد بالمتوسّط هو المتوسّط المحرّك
كما ذكرنا والنفس تحرّك العناصر فى الاقطار او فى الكيفيّات بواسطة
الطّبايع وهى محرّكة ايضا والمراد بالحركة ما يشمل نوعها الاربعة
وقوله بالذّات يمكن ان يتعلّق بالمحرّك حتّى يكون تحريكه بالذّات
لا بحسب تسخير قاسر ويمكن ان يتعلّق بالمتحرّك حتّى تكون حركته بالذّات
لا عن خارج وبالجملة هذا القيد احتراز عن طبيعة المقسور فانّها
مبداء للحركة القسريّة وليس بمحرّك بالذّات بل بالتّسخير او ليس فى متحرّك
بالذّات ولا يسمّى طبيعة بهذا الاعتبار وقوله لا بالعرض ايضا
يحتمل ان يتعلّق بالمتحرّك حتّى لا يكون تحريكه بالعرض وان تعلّق
بالمتحرّك حتّى تكون حركته بالعرض وايّاما كان فهو احتراز عن مبداء
الحركة العرضيّة كطبيعة النّحاس من حيث انّه جسم فانّها وان كانت
مبداء قريبا لحركته الّا انّه ليست محرّكة له من هذه الحيثيّة الّا
بالعرض فهى ليست طبيعة الجسم او النّحاس مركّبة من اجزاء صغار
متناهية لا تنقسم اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها
ولا وهما لعجزه عن تميز طرف منها عن طرف آخر ولا فرضا للزوم المحال

نافيا عدم انقسام الجزء

وقيل

وقيل اى قال ديمقراطيس هى مركّبة من اجزاء صغار متناهية
لا تنقسم اصلا وقيل فعلا بالقطع او الكسر وان انقسمت وهما وفرضا
وقيل اى قال انكساقراطيس من الاوايل هى مركّبة من اجزاء لا تتجزّى
غير متناهية وقد ينسب هذا المذهب الى النّظام والتّحقيق انّه
لم يكن قائلا بالجزء الّذى لا يتجزّى وتركب الجسم فيه الّا انّه لزمه
ذلك من حيث لا يدرى فانّه لمّا وقف على ادلّة نفاة الجزء ولم يقدر
على ردّها اذعن لها وحكم بانّ الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنّه
لم يفرق بين ما هو موجود فيه بالفعل فظنّ انّ جميع الانقسامات
الّتى لا تتناهى حاصل فى الجسم بالفعل فصرّح بانّ فى الجسم اجزاء غير
متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء فانّه اذا كان
كلّ انقسام ممكن فى الجسم حاصلا فيه بالفعل ممّا لا يكون من الانقسام
حاصلا فى الجسم امتنع حصوله فيه فتكون اجزاء غير قابلة
للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له ومن ثمّة نقل
عنه لما عيّره مثبتو الجزء على القول بالطفرة اجاب
بانّها ليست بابعد ممّا لزمكم من القول بفلك الرحى والتّرمتمو
وذهب الحكما المشاؤن والاشراقيون الى انّها متّصلة فى
نفسها كما هى متّصلة عند الحسّ قابلة لانقسامات غير متناهية
لا بمعنى انّ تلك الانقسامات يمكن ان تخرج من القوّة الى الفعل
بل بمعنى انّ الجسم من شانه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهى انقسامه
وهذا مثل ما ذهب اليه المتكلّمون من انّه تعالى قادر على ما لا يتناهى
مع انّهم يحيلون اتّصاف امور غير متناهية بالوجود سواء كانت

قابلة لانقسامات غير متناهية

مجتمعة او متعاقبة فليس مرادهم الا ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد
لا يمكن مجاوزتها اياه فقس حال القابلية على حال الفاعلية وقيل
اي قال محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل ومحمد بن زكريا هي متصلة
في نفسها قابلة لانقسامات متناهية اي واصلة الى حد تقف عنده
ولا يمكن تجاوزها اياه فيكون الانقسام منتهيا الى اجزاء لا تتجزى
قد تركب الجسم منها بالقوة ويقرب منه ما نقل عن افلاطون من ان
الجسم بالتجربة ينتهي الى ان يمحق فيعود هيولى وتفصيل الكلام في هذا
المقام اما ان تكون جميع الانقسامات الممكنة للجسم البسيط حاصلة
فيه بالفعل واما ان لا تكون شيء من الانقسامات حاصلة واما ان
يكون بعضها حاصلا دون بعض وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل
قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن
جميع الانقسامات حاصلة بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية
وهي جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب بعض القدماء
وعلى الثاني لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من
الانقسام حاصلا بالفعل هذا خلف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا
للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناهيا وهو
مذهب الشهرستاني وعلى الثالث اما ان يكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل
المتصلة في نفسها قابلة للانقسام في الجهات كلها او في جهتين او في
جهة واحدة او مختلطة منها فهذه احتمالات سبعة وقد ذهب ديمقراطيس
الى الاول وقال شارح المواقف لم يذهب احد الى الستة الاخرى
وقال شارح العين ذهب بعض القدماء الى انه مؤلف من اجزاء موجودة

بالفعل

بالفعل متناهية قابلة للانقسام كالخطوط وقد يخصص الكلام بالجسم
المفرد وهو ما لم يتالف من الاجسام سواء كانت مختلفة او غير مختلفة
فلم يشمل مذهب ديمقراطيس حجة المتكلمين على الدعوى المذكورة ان الجسم
اي كل جسم بسيط قابل للقسمة وفاقا وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد
بل ينقسم والا لقامت به وحدته وانقسمت وحدته بانقسامه لان
انقسام المحل يوجب انقسام الحال فتكون الوحدة اثنينية وفيه نظر
لانه مبني على ان الوحدة صفة وجودية سارية في محلها لكن الظاهر
انها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذا
اورد عليه القسمة زالت الوحدة وايضا كل منقسم اي قابل للقسمة
تميز بالفعل مقاطع اجزائه من النصف والثلث وغيرهما بخواص مختلفة
فيكون القابل للانقسام منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك
الخواص العارضة لها اي للمقاطع واجيب بان مفهومات المقاطع واوصاف
اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجربة وذلك لا يوجب تمايز محلها
الا بحسب العرض بل نقول لا امتناع في اتصاف الاجزاء الفرضية
بالصفات الحقيقية كالضوء والظلام في القمر فضلا عن الاعتبارية
وايضا هوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم اي تقسيم ما هو قابل
للقسمة ان كانت حاصلة قبل التقسيم فهو المطلوب الذي هو ان كل
قابل للقسمة ليس بواحد والا كان التقسيم اعداما للجسم الاول اي
لهويته متصلة في حد ذاتها واحداثا للقسمين اي لهويتين منفصلتين
لم تكونا موجودتين في تلك الهوية المتصلة فعلى هذا لو شق بعوضة
براس ابرة سطح البحر المحيط اعدم البحر الاول واوجد بحرا آخر

وفساده لايخفى على احد واجيب بانّه استبعاد لايفيد اليقين
ودعوى الضّرورة في محلّ الخلاف غير مسموعة فثبت بهذه الادلّة
الثّلثة انّ كلّ ما هو قابل للقسمة ليس بواحد وثبت بمجموع قولنا الجسم
قابل للقسمة وكلّ ما هو قابل للقسمة ليس بواحد انّ كلّ جسم ليس بواحد
في نفسه وان كان واحدًا عند الحسّ بل هو مركّب من اجزاء بالفعل
وحينئذ نقول تلك الاجزاء لا تنقسم اي لا تقبل الانقسام اصلًا
والّا لكانت ذات اجزاء آخر لما مرّ انّ كلّ قابل للانقسام فهو منقسم
فينقل الكلام الى جزء الجزء وهكذا فيكون الجسم مركّب من اجزاء
لا تتجزّى لا نهاية لها وهو اي ذلك التركيب محال لانّ كلّ عدد اي
كلّ كثير متناهيا كان او غيره فالواحد موجود فيه قيل ان اردت
بالواحد ما لا يكون منقسما بالفعل اصلًا فوجودها في الكثرة ممنوع
وان اردت ما لا ينقسم من حيث هو واحد جاز ان يكون كلّ واحد
من الآحاد المتناهية مركّبا بالفعل من اجزاء غير متناهية فيكون
الجسم المركّب من الآحاد المتناهية مشتملا على اجزاء غير متناهية
واجاب المحقّق الشّريف بانّه متى وجد كثرة وجد فيها ما هو واحد
في نفسه فلا ينقسم بالفعل والّا لم يكن واحدا في نفسه فانّ الواحد
الّذي يشتمل على اجزاء بالفعل هو بالحقيقة كثرة قد فرضت وحدتها
باعتبار فلو لم يوجد في الجسم ما هي آحاد بالفعل في انفسها لزم ان
يكون فيه كثرات غير متناهية بلا آحاد حقيقيّة وانّه باطل
بديهة واقول كلام المصنّف منتظم دون هذه المقدّمة والمناسب
تركها فاذا اخذنا من تلك الاجزاء الّتي لا تتناهى ثمانية اجزاء

انّما

انّما اختار الثّمانية لاختلاف بين المتكلّمين في جواز حصول
الجسم منها كما مرّ بحيث يكون في كلّ جهة من الجهات الثّلث حجم اي مقدار
وذلك بضمّ احد الجزئين الى الآخر ثمّ وضع جزئين آخرين بجنبهما ثمّ
وضع اربعة فوق تلك الاربعة يحصل جسم متناهي الاجزاء
وحينئذ يكون نسبة حجمه اي مقداره الى حجم سائر الاجسام
نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر لانّ كلّ حجم متناه كما بيّن
في موضعه لكن ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وازدياد التّاليف
والنّظم فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء واعترض عليه بان
ازدياد الحجم بحسب ازدياد النّظم والتّاليف لا يستلزم كلّيا ان
يكون نسبة حجم المؤلّف الى المؤلّف كنسبة الآحاد الى الآحاد
اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين
مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النّسب الصّمّ الّتي توجد
في المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثلها في الآحاد لانّ نسبتها
عدديّة قطعا واجيب بانّ تلك الاجزاء لمّا كان نظمها وتاليف بعضها
مع بعض موجبا الحجم المؤلّف منها وجب ان يكون لها تقادير في انفسها
والّا لم يتصوّر حصول حجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها
تقادير في انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها
واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار
كانت نسبة حجم مؤلّف منها الى حجم مؤلّف آخر منها كنسبة آحاد الاوّل
الى آحاد الثّاني بالضّرورة فلو كان جسم متناهي القدر مؤلّفا من اجزاء
غير متناهية لكان نسبة الآحاد المتناهية في الجسم المؤلّف من

الاجزاء الثمانية الى الاحاد الغير المتناهية في الحجم المؤلف منها
نسبة حجم متناه الى حجم متناه هذا خلف ولانه لو تركب الجسم
من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة لتوقفه على قطع
اجزائها التي تتناهى وقطع كل جزء من تلك الاجزاء مسبوق بقطع
ما قبله فيكون قطعه في زمان غير متناه ويحكى ان العلاف
لما اورد هذا الالزام على النظام الجأه الى القول بالطفرة فقال
ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائه دون بعض
ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة
المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان
المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فتتقابل اجزاء المسافة
والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة المعينة
تحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها
في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف
نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة
والزمان المتناهيين قابلا للانقسام الى غير النهاية وايضا
النقطة بمعنى ذي وضع لا يقبل القسمة اصلا موجودة بالاتفاق
منا واكثر الحكماء وهي لا تقبل القسمة فان كانت جوهرا كما هو عندنا
حصل المطلوب وان كانت عرضا كما هو عند الحكماء فح لم ينقسم محلها
والا لانقسمت بانقسامه ايضا لان الحال في المنقسم لابد ان يكون
منقسما والاولى تقديم قوله بانقسامه والجواب ان النقطة عرض
غير سار في محله فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها بل الاطراف

النقطة جوهر عند المتكلمين عرض عند الحكماء

كلها

كلها اعراض لكن الخط سار في محله في جهة واحدة فينقسم في هذه الجهة
فقط والسطح سار في الجهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان
لها فلا انقسام فيها وايضا فالحركة الحاضرة موجودة وهي غير
منقسمة والا لما كان الكل حاضرا بل يكون الحاضر جزءه فلا ينقسم
ما فيه الحركة من المسافة لانطباقها عليها فثبت ان في الاجسام
ما لا يقبل القسمة يعني المسافة وذلك لانه لو قبل القسمة لكان منقسما
بالفعل كما مر لا يقال الحركة كما ان الزمان ليست الا الماضي والمستقبل
فلا وجود للحركة الحاضرة لانه اي حصر الحركة في الماضي والمستقبل
يوجب ان لا توجد الحركة اصلا لان الماضي والمستقبل منها معدومان
او لان الماضي منها ما كان حاضرا والمستقبل ما سيصير حاضرا
فلو لم يوجد الحاضر لم يوجدا والجواب على الاول انا لا نسلم ان الماضي
من الحركة والمستقبل منها معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال
ولا يلزم من ذلك عدمها مطلقا فان الماضي من الحركة موجود في
الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من الزمان
وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم
موجودا في الحاضر والماضي من الزمان فان قيل لا وجود للماضي والمستقبل
من الزمان فكيف يوجد فيهما الحركة قلنا لا وجود لهما في الحال ولا
يلزم منه ان لا وجود لهما اصلا لا يقال ان وجد الزمان الماضي
فلا بد اما ان يوجد اما في الماضي او الحال او في المستقبل والاخيران
ظاهرا البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان
آخر ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا

يكن

اصلا وكذا المستقبل فلا يوجد فيهما الحركة قطعا لانا نقول
هذا يدل على ان الحال ايضا ليس بموجود اصلا فلا توجد فيه
الحركة جزما وحل الشبهة ان غير الزمان لم يوجد فيه اصلا لم
يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن
موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه لم يوجد في شيء
من الامكنة لم يكن موجودا اصلا والجواب على الثاني انكم ان
اردتم بالحركة ما هي بمعنى القطع فلا وجود لها في الخارج وان اردتم
بها ما هي بمعنى التوسط فهي غير منقسمة لكن عدم انقسامها
لا يستلزم ثبوت الجزء لعدم انطباقها على المسافة فان قيل
تلك الحالة التي لا تنقسم اعني الحركة بمعنى التوسط ثابتة للمتحرك
في حد لا ينقسم من حدود المسافة فيوجد فيها شيء لا ينقسم
وهو المطلوب قلنا جاز ان يكون الحد نقطة او خطا في عرض المسافة
فلا يلزم وجود جوهر في المسافة لا تنقسم احتج الحكما على نفي الجوهر
الفرد اي نفي تركب الجسم من الجواهر الفرده بوجوه سبعة الاول
ان الجوهر متحيز بالذات وكل متحيز بالذات فيمينه غير يساره
اي ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار
وكذا ما يحاذي منه اقدامه غير ما يحاذي منه خلفه وكذا ما
يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت والوجه
المضيء منه غير الوجه المظلم فاستحال وجود الجزء فضلا عن
تركب الجسم منه لا يقال ذلك التميز لتغاير وجهيه ويجوز ان
يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته وجهان هما عرضان حالان فيه

لانهما

لانهما اي الوجهين ان كانا جوهرين ثبت المدعى والا لزم تغاير محليهما
اذ لو كانا حالين في محل واحد لكانت الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر وهو محال بالضرورة فلا بد ان ينفرض في ذاته شيء فيكون
منقسما ولو وهما وهذا الدليل كما يدل على استحالة الجوهر الفرد يدل
على استحالة الخط والسطح الجوهريين ولا يدل على استحالة النقطة
والسطح العرضيين فانهما غير متحيزين بالذات وغير مالئين للمكان
والبديهة تحكم باختلاف الوجه والاطراف فيما هو متحيز بالذات
وما للمكان فتأمل وكن على بصيرة من الامر الثاني انا لو فرضنا خطا
جوهريا مركبا من اجزاء شفع فوق احد طرفيه جزء وتحت الطرف
الآخر جزء آخر وتحركا اي تحرك كل من الجزئين الفوقاني والتحتاني
الى صوب الآخر تحركا على تساو في السرعة والبطوء والابتداء تحاذيا
لا محالة ولا يمكن ان يكون تحاذيهما على احد الوسطين والا لم
يتساويا في الحركة بل لا بد ان يتحاذيا على ملتقى جزئين وسطين بان
يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين والبعض الآخر
على بعض من الوسط الآخر فلزم الانقسام اي انقسام الجزئين المتحركين
والوسطين لا يقال هذا المحال لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى
وحده بل منه مع ما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء شفع
ومن تحرك جزئين على السواء فلزم منه استحالة المجموع دون استحالة
الجزء لانا نقول اذا استحال مجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا
في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما
نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا

فى نفسه فتعيّن استحالته ومن زعم انّ الجزء الّذى لا يتجزّى
لا يقبل وحده حركة فقد سها وايضا جاز ان يفرض له تلك الحركة
فى ضمن جسم الوجه الثّالث انّه لو تركبت المسافة من اجزاء لا الحجة الثالث
تتجزّى فح كلّما قطع السّريع بحركته جزء من المسافة قطع البطى
اقلّ منه اى من جزء فيلزم انقسام الجزء والا اى ان لم يقطع
البطى قلّ منه لزم ان يساوقه اى يساوق البطى السّريع فى
جزء اذ لا محال لتوهّم حركته اكثر من جزء ولزم ان يقف فى جزء
آخر والّا لكانت حركة البطى كحركة السّريع فيكون البطؤ لاجل
تخلّل السّكنات وقد بان فساده فيما سبق وقيل عليه الحركة امر
تدريجى يقتضى امتدادا فلا يقع فى جزء واحد الوجه الرّابع الجسم الحجة الرابع
الّذى اجزاؤه وتر وكان ظلّه فى بعض الاوقات مثليه من الظلّ ظلّ
نصفه بالضّرورة فيكون له نصف لان وجود بدون ذى الظلّ
محال فيتنصّف الجزء المتوسّط وقد برهن اقليدس فى الشّكل العاشر
من المقالة الاولى من كتاب الاصول على انّ كلّ خطّ يصحّ تنصيفه وهو
يقتضى ذلك اى تنصيف الجزء المتوسّط فتخفّ المؤنة وقيل هذا
دليل على جواز تنصيف الظلّ وقال شارح المقاصد قد بيّن ذلك
فى الهندسة بان يعمل على ذلك الخطّ مثلّث متساوى الاضلاع ثمّ
ينصف الزّاوية الّتى يؤثرها ذلك بخطّ مستقيم فيكون على منتصفه
ومن عمل المثلّث المتساوى الاضلاع بان يرسم ببعده دائرتان
يكون كلّ من طرفى الخطّ مركز الواحدة منهما فتتقاطعان لا محالة
فيخرج من كلّ من المركزين خطّ الى نقطة تقاطع الدّائرتين المتساويتين

ولكن

ولكن لا سبيل الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء الوجه الخامس الحجة الخامس
اذا فرض خطّ جوهرى مؤلّف من ثلثة اجزاء على احد طرفيه جزء
وتحرك الخطّ الى ايمن بمقدار جزء والجزء الفوقانى الى ايسر فان
انتقل الجزء الفوقانى الى ما اى حيّز فوق الجزء الثّانى من الخطّ فهو
محال لانّ الجزء الثّانى منه انتقل الى الحيّز الاوّل فلو كان الجزء الفو قانى
منتقلا الى ما فوق الجزء الثّانى لزم سكونه وقد فرض متحرّكا وان
انتقل الجزء الفوقانى الى ما فوق الجزء الثّالث من الخطّ فهو قطع
الفوقانى بالحركة المركّبة جزئين حين قطع ما تحته وهو الجزء
الاوّل من الخطّ جزء واحدا فينقسم الزّمان والحركة والمسافة
اى زمان قطع الجزء الاوّل من الخطّ بمقدار جزء وحركته ومسافته
وذلك لان قطع الجزء الفوقانى جزئين منقسمان قطعا فكذا مكان
زمان قطع الجزء الاوّل من الخطّ وحركته ايضا كذلك ضرورة
تساوى زمانيهما وحركتيهما واذا انقسمت حركته وزمانه لزم
انقسام مسافته ايضا وهو الجزء للتّطابق الوجه السّادس الجزء الحجة السادس
متشكّل متحيّز بالذّات متناه وكلّ متناه فمتشكّل فالجزء متشكّل وان
انكره المتكلّمون باسرهم على قول الآمدى وقال الامام انكره الاشعرى
واثبته اكثر المعتزلة فان كان كرة يحيط به سطح واحد فى داخله
نقطة يساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه فاذا انضمّ
باجزاء آخر كرويّة ليحصل الجسم وقعت بينهما اى بين كلّ ثلثة منها
فرج لا تسع تلك الفرج اجزاء كرويّة مثلها قطعا فيلزم الانقسام
لوجود ما هو اقلّ منه وان كان غيرها اى غير كرة كانت فيه زوايا

بالضّرورة فينقسم ولو وهمًا الوجه السّابع اذا دارت الرحى فهما
قطع العظيم البعيد عن مركز الرحى جزءًا من المسافة فالصّغير
امّا ان يقطع اقلّ من جزء فينقسم الجزء لا محالة او يقطع جزءًا تامًّا
فيتساوى الطوقان الصّغير والعظيم فى السّرعة او يقطع اكثر
من جزء فيكون الطّوق الصّغير اسرع من الكبير وهما محالان
اذ يلزم منهما ان يقطع الصّغير دورة تامّة وزيادة عليها حين
ما دار العظيم دورة او يقطع تارة جزء ويسكن تارة اخرى فتنفكّ
اجزاء الرحى وانّما يصحّ ذلك باخراج خطوط متلاصقة من مركز
الرحى الى الطّوق العظيم منها فى جميع الجهات فان تلك الخطوط
مركّبة من اجزاء لا تتجزى وتتركّب من تلك الخطوط اطواق
متداخلة متفاوتة فى الكبر والصغر والطّوق العظيم منها يتركّب
من اطواق هذه الخطوط فاذا تحرّك هذا الطّوق ولم يتحرّك
الطّوق الّذى يلاصقه فقد انفكّ احدهما فى الآخر وكذا اذا تحرّك
الطّوق الثّانى ولم يتحرّك الثّالث وهكذا الى الطّوق الّذى هو
اصغرها فيلزم تفكّك الرحى عند تحرّكها على مثال دوائر محيطة
بعضها ببعض وقد اكثر منه المتكلّمون مع انّ الحسّ يكذبه وقالوا
انّ الرحى تنفكّ كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض
ولا يشعر الحسّ بذلك للطافة الازمنة الّتى يقع فيها التفكّك ولا
ينفع معهم الفرض من الالماس فان قدرة الله تعالى لا تعجز عن شئ
وكذلك المرجار ذو الشّعب الثّلث اذا اثبتت شعبة منه وادبرت
الشّعبتان الآخرتان ثمّ قالوا فالجسم متّصل فى نفسه كما هو متّصل

عند

عند الحسّ يقبل انقسامات لا نهاية لها ولو بالفرض المعنى الّذى سلف
وليس المبحث هنا مطلق الجسم لانّ منه ما هو مركّب من اجسام مختلفة
الحقائق فلا يحتمل كونه متّصلًا فى نفسه بل المبحث هو الجسم الفرد والبسيط
واختار الامام فى الملخص والمباحث المشرقيّة الثّانى فتبعه المصنّف
وصاحب المواقف واذا ثبت انّ الجسم المفرد لا يجوز ان يتركّب
من الاجزاء الّتى لا تتجزى وما فى حكمها من الخطوط والسّطوح والجواهر
ثبت انّه متّصل واحد فى نفسه وثبت ايضا انّه قابل للقسمة
الوهميّة فى الجهات الثّلث والّا لكان جزء لا يتجزّى او ما فى حكمه وانا
ثبت انّ الجسم البسيط غير متركّب من الاجزاء الّتى لا تتجزّى وما فى
حكمها لم يثبت انّه متّصل واحد فى نفسه بل يحتاج فى ذلك الى
ابطال مذهب ديمقراطيس وبالجملة اذا ثبت استحالة الجزء
يثبت ان فى الاجسام ما هو متّصل فى حدّ ذاته لا منفصّل بالفعل لم
فى امتداده وهو الجسم لانّا اذا اعتبرنا جسمًا متناهى المقدار فان
لم يكن متألّفا من اجسام كان جسمًا مفردًا متّصلا فى نفسه وان
كان متألّفا منها فلا بدّ ان ينتهى فى التحليل الى اجسام مفردة
والّا لكان مركّبا من اجسام لا تتناهى فيلزم ان يكون مقداره
غير متناه فظهر انّ المبحث ان كان هو الجسم المفرد لزم من نفى الجزء
ان لكلّ واحد منه شكل فى حدّ ذاته وان كان هو الجسم البسيط لزم
فى كلّ واحد من افراده انّه متّصل فى حدّ ذاته فيكون جسما مفردا
او مشتمل على ما هو متّصل فى حدّ ذاته وهو الجسم المفرد والقابل لها
اى الانقسامات ليس الاتّصال المراد به ههنا الجوهر المتّصل فى ذاته فانّه

قد يسمّى في الاصطلاح اتّصالاً مبالغة كما يسمّى امتداداً الّا المعنى الاضافي
المفهوم منه ولا العرض المتّصل في ذاته اعني الجسم التعليمي اذ لا يكون
شيء منهما من الجوهر الذي هو الجسم الطبيعي لانّه يعدم عندها اي
الانقسامات والقابل يبقى مع المقبول اذا كان المقبول وجودياً
او عدم ملكة والانقسام كذلك لانّ المراد منه امّا حدوث هويّتين
او عدم الاتّصال عمّا من شانه وهو اي القابل للانقسامات شيء آخر
غير الاتّصال الجوهري يقبل الاتّصال في الاصالة تارة والانفصال اخرى
قد عرفت انّ هناك جوهراً ممتدّاً في الجهات وانّ ذلك الجوهر امر متّصل
في حدّ ذاته لا تفصل له في امتداده اصلاً فذهب افلاطون ومن تابعه
ومنهم المحقّق الطوسي الى انّ الجوهر المتّصل الواحد في حدّ ذاته قائم بذاته
غير حالّ في شيء آخر لكونه متحيّزاً لذاته وهو الجسم المطلق فهو عندهم
جوهر بسيط لا تركّب فيه بحسب الخارج وقابل لطريان الاتّصال
والانفصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهر ذاته و
بسيط يسمّى جسماً ومن حيث قبوله للصور النوعيّة التي لانواع الجسم يسمّى
هيولى وذهب ارسطو ومن تابعه الى انّ ذلك الجوهر المتّصل في ذاته
حالّ في جوهر آخر يسمّى بالهيولى وزبدة ما احتجّوا به على اثبات ذلك
انّ الجوهر الواحد المتّصل في ذاته لو كان قائماً بذاته لكان تفريق الجسم
الى قسمين اعداماً لجسميّته بالكلّيّة وايجاداً لجسمين آخرين وذلك
لانّ الجسم المتّصل في ذاته اذا كان ذراعين مثلاً فاذا طرء عليه
الانفصال وحصل هناك جسمان كلّ واحد منهما ذراع فح لا يكون ذلك
المتّصل الواحد في الذي كان ذراعين بلا مفصّل باقياً بذاته ضرورة

زبدة ما احتجوا على اثبات الهيولى

ولم يكن

ولم يكن هذان القسمان موجودين فيه والّا لكان ذا مفصل
بالفعل لا متّصلاً في حدّ ذاته فقد عدم ذلك المتّصل بالكلّيّة
ووجد متّصلان آخران من كتم العدم فلا بدّ هناك من شيء آخر
مشترك بين المتّصل الاوّل وبين هذين المتّصلين ولا بدّ
ان يكون ذلك الشيء باقياً بعينه في الحالين لئلّا يكون التفريق
اعداماً بالكلّيّة فيكون ذلك الباقي بعينه موجباً لارتباط
القسمين بذلك الجسم المقسوم ويكون هو مع المتّصل الواحد
متّصلاً واحداً ومع المنفصلين منفصلاً متعدّداً كلّ من
ذلك المتعدّد متّصل واحد فلا يكون ذلك الشيء في نفسه
واحداً ولا متعدّداً ولا متّصلاً ولا منفصلاً بل هو في ذلك
تابع لذلك الجوهر المتّصل في ذاته فيكون واحداً بوحدته ومتعدّداً
بتعدّده ومتّصلاً مع كونه متّصلاً واحداً ومنفصلاً مع
انفصال بعضه عن بعض وان كان ذلك الشيء مع المتّصل الواحد
متّصلاً واحداً ومع المتعدّد متّصلاً متعدّداً كان المتّصل
الواحد والمتعدّد مختصّاً به اختصاصاً ناعتاً له فيكون محلّاً للمتّصل
الواحد حال الاتّصال وللمتّصلين حال الانفصال فيكون جوهراً
قطعاً وهذا الجوهر الذي هو محلّ الجوهر المتّصل في ذاته يسمّى هيولى
اولى ومادّة وذلك الجوهر المتّصل الذي اطلق عليه والاتّصال
مبالغة يسمّى صورة جسميّة والجسم المطلق مركّب منهما واقول
ههنا بحث اذ لا بدّ لبيان حلول الصورة الجسميّة الهيولى من اثبات
انّ الصورة نفسها نعت للهيولى كما انّ البياض نعت للجسم ولا يجدي

هل

ماذكره من ان الصورة واسطة لاتصاف الهيولى بالوحدة والكثرة
والاتصال والانفصال والا لزم ان يكون الجسم حالا فى العرض
القائم به لان الجسم واسطة لاتصاف ذلك العرض بالتحيز
بالعرض ويمكن ان يجاب بان حلول العرض فى شئ يقتضى ان يكون
الاول نفسه نعتا للثانى وحلول الجوهر يقتضى ان يكون جميع
النعوت الثابتة للاول بالذات نعوتا للثانى بالعرض والجسم
ليس واسطة لاتصال العرض بجميع نعوته وقولهم الاختصاص
الناعت يشمل القسمين واعلم ان الصورة الجسمية قد تسمى
جسما لانها الجسم فى بادى الرأى والتصديق بوجودها ضرورى
الا ان حقيقتها وكونها متصلة فى حد ذاتها لا منفصل فيها انما
يعلم بالبرهان على نفى الجزء واما الهيولى فهى خفية ماهية وانية
اما الماهية فلانها كما اشير اليه جوهر قايم بذاته لا هو متصل
فى حد ذاته ولا منفصل ولا واحد ولا متعدد بل يستفيد هذه
الاوصاف مما حل فيه ويجامع كلا منهما وهو بعينه وظاهر ان
ذلك فى غاية الخفا واما الانية فلان الحجة على وجودها يتوقف
على ان الجسم المفرد الذى ثبت انه متصل فى حد ذاته قابل
للانفسام بحسب الخارج وانهم اثباته دون خرط القتاد وقبول
القسمة الوهمية وان كان ظاهرا لكنه لا يفيد الا هيولى وهمية
وتتوقف ايضا على ان تفريقه بالقسمة ليس اعداما له بالكلية
وقد نوقش فيه بجواز ان يتقدم الاتصال الواحد ويوجد اتصالان
اخران بالعكس ولا يكون هناك محل قابل لهما باق معهما ودعوى

الضرورة

الضرورة فى ان الجسم عند انفصاله لا ينعدم بالكلية ممنوعة
كذا فى حواشى شرح التجريد واجيب عن الاول بان معنى امكان الانفصال
الوهمى هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بان فيه شيئا غير شئ
وجزء دون جزء لا من الاحكام الكاذبة الوهمية بل الصادقة المبنية
على امكان جزء غير جزء فى نفس الامر وهو معنى امكان الانفصال
الخارجى وحاصله ان القسمة الوهمية وان لم تستلزم الانفكاك
لكن قبولها يستلزم قبولها وهو يستلزم ثبوت المادة فى نفس الامر
كذا فى شرح المقاصد فتامل واعلم ان دليل الفريقين يمنع الانقسام
الفعلى ويوجب القسمة الوهمية اى الادلة الثلثة للمتكلمين يدل
على ان اجزاء الجسم البسيط غير قابلة للانقسام الفعلى الخارجى
وان كانت قابلة للانقسام العرضى العقلى والادلة السبعة
للحكماء تدل على انها قابلة للقسمة الفرضية العقلية وان لم تكن
قابلة للقسمة الفعلية الخارجية فلا تدافع بين ادلة الحكماء
وادلة المتكلمين بل يجوز ان يكون الجسم البسيط مؤلفا من اجزاء
صغار صلبة لا تقبل القسمة الفعلية وتقبل القسمة الوهمية
كما ذهب اليه ديمقراطيس والحاصل ان انتفاء الجزء الذى لا يتجزى
وما فى حكمه يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا فى نفسه فيكون
جسما مفردا او يكون فى تركيبه منتهيا الى اجسام مفردة فلم لا يجوز
ان يكون الجسم البسيط الذى نحن نتكلم فيه مركبا من اجسام مفردة
قابلة للانقسام الوهمى دون الفكى فلا تثبت الهيولى بالبرهان المذكور
لابتنائه على ان الجسم المتصل فى نفسه يرد عليه الانفصال الخارجى

دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلى ويوجب الوهمى

وما يرد عليه الانفصال الخارجي ليس متصلا في نفسه واعترض
على المصنف بان المتكلمين استدلوا بالنقطة وهي لا تنقسم
بوجه من الوجوه اتفاقا فلو صح دليلهم يلزم عدم انقسام الجزء
بالوهم ايضا فكيف يصح ان يقال دليل المتكلمين يمنع الانقسام
الفعلي فقط لا يقال الدافع واقع وما هو متصل في نفسه قابل
للانفصال لما ذكره الشيخ الرئيس مر ان القسمة الوهمية الثابتة
بادلة الحكماء متداعية الى جواز القسمة الفعلية الانفكاكية
المنفية بادلة المتكلمين لان الاجزاء المفترضة في الجسم متماثلة
في الحقيقة فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين جزءين آخرين
فيصح بين المتباينين اي المنفصلين ما يصح بين المتصلين
من الاتصال وبالعكس اي يصح بين المتصلين ما يصح بين
المنفصلين من الانفصال والمقصود ههنا هو الثاني واما الاول
فهو زيادة مبالغة في ان احكام الامور المتساوية في الماهية
متوافقة فصلا كان ذلك الحكم او وصلا لانا نقول قوله
الاجزاء المفترضة متماثلة ممنوع لم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا
من اجزاء متخالفة بالماهية قيل اذا كان المبحث هو الجسم البسيط
الذي لا يشتمل على اجسام مختلفة الحقايق امتنع ان يكون الاجزاء
متخالفة بالطبيعة والا لم يكن بسيطا بذلك المعنى واجيب بان
المبحث هو الجسم البسيط بحسب الظاهر كالماء مثلا وهو شهادة
الحس ببساطته ظاهرا يحتمل ان يكون مركبا من اجسام متخالفة
الحقيقة الا ان الحس لا يميز بينها وقال الشيخ في الشفا الجسمية

المشتركة

المشتركة بين الاجسام باسرها طبيعة فلكية وللاخرى طبيعة
عنصرية الى غير ذلك وهذه كلها امور خارجة عن طبيعة الجسمية
فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود
آخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى تلك الطبيعة فالاختلاف
بين الجسمانيات انما هو بامور خارجة عنها منضافة اليها بحسب الخارج
بخلاف المقدار مثلا فانه ليس شيئا محصلا في نفسه ثم يتنوع
بكونه خطا او سطحا اذ ليس المقدارية موجود والخطية او
السطحية موجودة اخرى ينضم اليها في الخارج بل الخطية بنفسها
هي المقدارية المحمولة عليها فالمقدار المطلق لا يوجد في نفسه ما لم بل
يتحصل بفصول متنوعة لا يوجد ذاتا متقررة وفيه نظر لجواز
ان تكون جسمية الفلك المنضمة في الخارج الى الطبيعة الفلكية
مخالفة في الحقيقة لجسمية العناصر المنضمة في الخارج الى
الطبيعة العنصرية وتكون مطلق الجسمية عرضا او طبيعة
جنسية مشتركة بين الجسميات المخالفة للحقايق واختصاص
ما به التخالف بين الجسميات في ذلك تلك الامور الخارجة عنها
المضافة اليها بحسب الخارج ممنوع او نقول لم لا يجوز ان يكون
اجزاء الجسم على تقدير تماثلها متشخصة بتشخصات عايقة عن
الانفكاك الخارجي فلا يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين آخرين
قيل هذا مدفوع بان المانع من قبول الانفكاك لا يكون لازما والا
انحصر النوع في الشخص اذ لو وجد فيه شخصان لكانا متساويين
الماهية وكان كل واحد منها قابلا للانفصال والانفكاك مع وجود المانع

منه هذا خلف وان لم يكن لازما امكن الانفصال بالنظر الى
الطبيعة المشتركة وذلك كاف في اثبات المطلوب ويكون تلك
الاجزاء قابلة للاتصال والانفصال بالماهية لا بالتشخص وقيل
اى تكون قابلة للاجتماع والافتراق وان سلم عطف على قوله
اعلم ان دليل الفريقين الى آخره اتصال الجسم في نفسه فلم لا يجوز
ان يقال هو اى الاتصال وحدة الجسم والانفصال هو التعدد
اى تعدد الجسم والقابل لهما اى الاتصال والانفصال الجسم لا
الهيولى وهما عرضان يتعاقبان عليه كما هو مذهب الاشراقيين
والحاصل ان الجسم عند طريان الانفصال عليه لا ينعدم ذاته
وانما ينعدم وصفه اعنى الاتصال وقد يجاب بان الجسم اذا لم
يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما
البتة لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم تكن فصلا له على ما هو
المشهور فلا اقل من ان تكون لازمة له فعند طريان الانفصال
عليه لا يبقى جسما بل تنعدم جسميته وتحدث جسميتان اخريان قال
بعض الافاضل القابل للابعاد الثلاثة هو الجسم التعليمي واما الجسم
الطبيعي فانما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا
للجسم التعليمي فالجسم الطبيعي اذا طراء عليه الانفصال انعدم عارضه
لا ذاته اعنى الجسم التعليمي الذى كان قبل الانفصال وحدث عارضان
آخران اعنى الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية
الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك جسم
تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم

التعليمي

التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة
الجسمية الواحد متصلة واحدة ومع الصورة المتعددة متصلة
متعددة فانتم تقولون ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها
لا تقبل الانفصال بل تنعدم عند الانفصال ويحدث صورتان
اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة
باقية في الحالين ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي
وهو الذى ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في ذاته
ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى
بل نقول لا نسلم ان الجزء اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد
الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للا
فصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلاثة فبالحقيقة
انعدم من الجسم وحدته وطرا عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه
حال الكثرة لم ينعدم قط وبالعكس كما تقولون ان المادة شخص هو
عند الانفصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول ان الجسم
هو شخص عند الوحدة اعنى الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعنى
الانفصال غاية الامر انا نقول ان الجسم شخص واحد بل شخص
متكثر فان قيل اذا كان هناك قصعتان في كل واحد منهما قدر فلا
شك ان لكل من المائين حينئذ تشخصا يمتاز به عن الآخر
صببناهما في كوز يرتفع بينهما الامتياز ويزول تشخصهما فينعدمان
بانعدام تشخصهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه
عند الوحدة ولم ينعدم قط قلنا المجموع ذينك المائين تشخص به

امتاز عن سائر المياه وهذا التشخّص باق لم يزل ولذلك صحّ قولنا
الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط انّما الزائل
تشخصان اخران بهما يمتاز كلّ من المائين عن الآخر وبزواله زال الكثرة
الجسم لا ذاته المتّصف بالكثرة فان قيل زوال هذين التشخّصين
كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لانّ كلّا من المائين
ينعدم بانعدام تشخّصه الّذى امتاز عن الماء الآخر فينعدم
المجموع ايضا ضرورة انعدام الكلّ بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع
ذات كلّ من المائين بدون تشخّصه الّذى به امتاز عن الجزء الآخر
فان هذين التشخّصين ليسا من مقدّمات المجموع الّذى هو باق في
حالة الوحدة والكثرة انّهما مقومان لتشخّصي المائين لا الذاتيهما
الذين هما جزء المجموع والحاصل ان تشخّص كلّ من المائين مركّب
من معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الآخر والمعتبر
في تقويم المجموع هو المعروض دون عارضه واقول هذا مبنى على
انّ التشخّص عارض للذّات في الخارج وقد تقرّر فيما سبق انّ التشخّص
عارض للماهيّة في العقل والمجموع هذا الذّات في الخارج **فروع**
اربعة على تركّب الجسم من الهيولى والصّورة **قالوا الصّورة الجسميّة**
مطلقا **لا تنفك عن الهيولى لانّها لا تنفك عن التّناهي** في
الجهات لتناهى الابعاد **وعن التّشكّل** بشخص مخصوص لانّ الشّكل
هيئة تحيط بها نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به
والموجب لهما اى التّناهى والتّشكّل بل المقدار والتشخّص المخصوصين
ليس الجسميّة العامّة المشتركة **ولا شيئا من لوازمها والّا لساوى**

في عدم انفكاك الصورة عن الهيولى

الجزء

الجزء الكلّ فيهما اى المقدار والتّشكّل وهذا مبنى على انّ الصّورة
الجسميّة طبيعة نوعيّة وقد عرفت ما فيه **ولا الفاعل المباين**
والّا لاستقلّت الصّورة بالانفعال اى قبول المقدار والشّكل
والانفعال من خواص المادّة وتوضيحه انّ في الجسم فعلا وانفعالا
ولا يجوز ان يكون امر واحد فاعلا ومنفعلا ففى الجسم امران
يفعل باحدهما وينفعل بالآخر وفيه نظر لجواز ان يكون الفاعل
والمنفعل واحدا من جهتين وايضا النفس تفعل فيما تحتها من الابدان
وتنفعل عمّا فوقها من المبادى العالية مع انّها غير مادّيّة وقد
يقال لتوجيه كلام المصنّف انّ قبول المقدار والشّكل لا يتصوّر
الّا بعد كون الصّورة قابلة للفصل والوصل وقد تقدّم انّ القابل
لها هو الهيولى وفيه نظر اذ الشّمعة تتشكّل باشكال مختلفة من غير
فصل ووصل فليس يلزم من استناد الشّكل العارض للصّورة
المجرّدة الى الفاعل المباين وكونها قابل لشكل آخر استقلالها
بقبول الوصل والفصل **فهو** اى الموجب للمقادير المختلفة والاشكال
المتنوعة **الحامل** اى الهيولى وفي بعض النسخ المحل **بما فيه من الصّفات**
والاستعدادات المختلفة **ولانّها قابلة للقسمة الوهميّة ابدا الى**
غير نهاية **وكلّ ما قبل** القسمة **الوهميّة قبل القسمة الانفكاكيّة**
الخارجيّة **فله مادّة على ما سبق تقرير هذه المقدّمات** الثلثة
واقول قد جرت عادة القوم باثبات الهيولى في الجسم ثمّ التعميم واثباتها
في كلّ جسم ثمّ اثبات انّ الصّورة لا تخلو عن الهيولى والمصنّف اقتصر
على الاوّل والثّالث اشعارا بانّ الثّالث مغن عن الثّاني كما انّ

الثاني ايضا مغن عن الثالث وانما لم يقتصر على الاول والثالث
لان قولهم الصورة لا تخلو عن الهيولى وبالعكس اخوان توامان والفرع
الثاني لا تنفك الهيولى عنها اى عن صورة ما لانها لو تجردت
عن الصورة حال كونها ذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية
وانقسمت اى كانت قابلة للانقسام في جميع الجهات الثلث كانت
جسما اى صورة جسمية لانها الجسم في بادى النظر كذا في شرح
المواقف واقول ههنا بحث اذ لا شبهة في ان الشق الثاني من الترديد
هو عديم الوضع مطلقا فان اراد بالشق الاول ذات الوضع
في الجملة ومنقسم في الجهات الثلث منحصر في الجسم وان اراد ذات
الوضع بالذات لم يكن الترديد حاضرا والا لكانت نقطة او جزء
لا يتجزى او خطا عرضيا او جوهريا او سطحا عرضيا او جوهريا
ومن البين ان الهيولى لا يكون امرا حالا في الجسم وقد عرفت استحالة
الجزء الذى لا يتجزى والخط والسطح الجوهريين ولو تجردت
عن الصورة حال كونها غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة
تصير ذات وضع مخصوص لامتناع ان يكون جسم غير ذى
وضع مخصوص وقيل عليه يجوز ان لا يقترن بها الصورة ابدا
واجيب بانها بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل الصورة لم تكن هيولى
بل من المفارقات وان قبلتها فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها
والممكن لا يلزم منه محال لكن عروض الصورة لها مستلزم
للمحال الممتنع بالغير يمكن ان يستلزم ممتنعا بالذات كما ان عدم
العقل الاول يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع لذاته لانا نقول

عدم انفكاك الهيولى عن الصورة

الممتنع

الممتنع بالغير انما يستلزم ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع فان
استلزام عدم العقل عدم الواجب من حيث انه ممتنع بوجود الواجب
واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا
يستلزم المحال والا لم يكن ممكنا بالذات وههنا كذلك لان الهيولى
المجردة اذا نظر اليها في حد ذاتها وفرض لحوق الصورة اياها
يلزم منه محال وقد يجاب ايضا بان الكلام في هيولى الاجسام
هل كانت مقترنة بالصورة في اصل الفطرة غير منفكة عنها
كما هي الآن او كانت في اصل الفطرة مجردة ثم اقترنت بالصورة
مع امكان غيره اى غير ذلك الوضع المخصوص لان نسبة الهيولى
على ذلك التقدير الى جميع الاوضاع على السوية وكذا النسبة
الصورة الجسمية فانها تقتضى وصفا لا معينا فيترجح الجائز
الممكن بلا مرجح ولو انها لو تجردت عن الصورة لكانت موجودة
بالفعل ومستعدة للصورة اى لحصول الصورة فيها والشئ
الواحد لا يقتضى امرين قوة اى استعداد لحصول الصورة
فيه وفعلا اى وجودا بالفعل فيكون لها ما يقتضى هذه القوة
والاستعداد وهي اى ما يقتضى القوة الهيولى لان الاستعداد
والقابلية منها فيكون للهيولى هيولى اخرى وينتقل الكلام اليها
وتسلسل والفرع الثالث ان التلازم وامتناع الانفكاك بينهما
يدل على الاحتياج من الجانبين فالهيولى تفتقر اليها في بقائها لان
الصورة تحفظها بتواردها عليها اذ لو فرضنا زوال صورة عنها
وعدم اقتران صورة اخرى بها عدمت المادة فالصورة المتواردة

عليها كدعايم تزال واحدة منها عن السقف وتقام مقامها دعامة
اخرى فيكون السقف باقيا على حال يتعاقب تلك الدعايم وفي تحيزها
فان المتحيز بالذات هو الصورة والصورة تحتاج الى المادة في تشخصها
لما تقرر ان تشخص الصورة وما يكتنفها من الاعراض وقيل لان
تشخص الصورة بالتناهي والتشكل وهما بسبب الهيولى ولقايل ان يقول
احتياج الصورة في تشخصها اليهما غير معقول لانه لو كان الى الجزئي
منهما لزال التشخص بزواله وليس كذلك فذلك باطل قطعا الا انا
لا نعلم بالضرورة ان انضمام الكلي مثلا الى الصورة لا يفيدها
تشخصا وفي العوارض اللازمة لتبعيتها مثل تشكلها وكونها
على مقدار مخصوص لما عرفت من الدليل الاول على ان الصورة
لا تنفك عن الهيولى فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لا يلزم
منه الدور والفرع الرابع ان المادة ايضا لا تخلو عن صورة
اخرى غير الصورة الجسمية نوعية بحسبها يتنوع الجسم انواعا
كثيرة من البسايط والمركبات وهي باعتبار كونها مبادي للحركات
والسكنات على ما مر طبيعة والقوة اعم منها والا لما اختلفت
الاجسام الطبيعية في الهيئات اي الاشكال والامكنة والكيفيات
والاوضاع الطبيعية نعت للكل وفي التشكل والتفكك بسهولة
او عسر وذلك لان الصورة الجسمية مشتركة بين جميع الاجسام
فلا تصلح ان تكون مبدأ للامور المختلفة فيها والهيولى قابلة فلا
تكون فاعلة وايضا هيولى العناصر مشتركة فلا تكون مبدأ الامور
مختلفة ونسبة المفارق الى جميع الاجسام على السواء وقد عرفت

مافيه

ما فيه من المناقشات فلا نعيدها واعلم ان بنا في بعض هذه الكلمات
على نفي الفاعل المختار والحق ثبوته قلنا ان نقول ان الصورة
المجردة عن المادة اذا حلت فيها تخصصت بحيز معين لارادة
الفاعل المختار الذي اوجد الصورة فيها باختياره وان نقول
الفاعل المختار مبدا الامور المختلفة في الاجسام بارادته
ومع ذلك فللمعترض على الفرع الاول ان يجوز انفعال الصورة
مستقلة بنفسها اي بدون الهيولى لما مر من ان الاتصال هو الوحدة
والانفصال هو الكثرة والقابل لهما الجسم فلا يصح قولهم ولا الفاعل
والا لاستقلت الصورة بالانفعال وان يجوز عدم استلزام
قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية على ما سبق
آنفا فلا يصح قولهم كل ما قبل القسمة الوهمية قبل الانفكاكية
وللمعترض على الفرع الثاني ان يجوز اقتضاء المادة المجردة عن الصورة
وضعا معينا لكن ليس مطلقا حتى يلزم ترجح الجايز بلا مرجح بل بشرط
اقتران الصورة النوعية بها وانما حملنا الصورة على النوعية اذ
الظاهر ان نسبة الجسمية الى جميع الاوضاع على السوية وان يجوز
كون الواحد مبدأ كثير فلا يصح قولهم الواحد لا يقتضي قوة وفعلا
مع ان القابلية اي قابلية الهيولى للصورة وهي التي تميزها بالقوة
ليست اثرا وجوديا بل هي امر اعتباري وان سلمنا ان القابلية اثر
نقول وجود المادة بالفعل ليس مقتضى ذاتها والا لكانت واجبة بالذات
ولم يعترض المصنف على الفرع الثالث لان فرع الفرعين الاولين فالا
عليهما اعتراض عليه وللمعترض على الفرع الرابع ان يطالبهم بايجب

اعتراض

الاختلاف في الصورة النوعيّة بان يقول اختصاص الاجسام بصورها النوعيّة ليس للجسميّة المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مرّ فلا بعينه بدّ من استنادها الى صور اخر مختصّه ثمّ يزعم اى يدّعي المعترض وهو الامام الرّازى ان ما يجعلونه ايّاه اى موجبا للاختلاف في الصّورة النوعيّة من الاحوال العنصريّة السّابقة واختلاف المواد الفلكيّة سبب اختلاف الاعراض والهيئات المختلفة المذكورة والحاصل انّهم يقولون اختصّ العناصر بصورها لانّ المادة قبل هذه الصورة متّصفة بصفة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصّورة اللاحقة وهكذا الى ما لا يتناهى واختصاص الافلاك بصورها لان هيولاتها متخالفة بالماهيّة فكلّ واحد منها لا يقبل الا صورة معينه فلم لا يجوز ان يكون اختصاص العناصر باعراضها لانّ المادة قبل الاتّصاف بهذه كانت موصوفة بكيفية اخرى لاجلها استعدت لقبول الكيفيّة وهكذا الى ما لا يتناهى واختصاص الافلاك باعراضها لان مادة كلّ فلك لا يقبل الّا ما هو عارض لها فلا يحتاج الى اثبات الصّورة النوعيّة واجاب بعضهم عن ذلك بانّا نعلم بديهة ان حقيقة النّار مخالفة لحقيقة الماء فلابدّ من اختلافهما بامر جوهري مختصّ المبحث الثّالث في اقسام قال الحكما الاجسام امّا بسايط او مركّبات وقد اطلق البسيط على ما جزءه المقداري بحسب الحقيقة مساو لكلّه في الاسم والحدّ فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كلّ جزء مقداري يفرض فيها يساوي كلّه في اسم وحدّه دون الفلك اذ ليس اجزاءه المقداريّة المفروضة فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانيّة كالعظم

واللحم

واللّحم مثلا اذ ليس فيها اجزاء مقداره هي العناصر ولا يشاركها في اسمائها وحدودها الثّاني ما يكون جزءه المقداري بحسب الحسّ متساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كلّ جزء محسوس منها يساويها في الاسم والحدّ دون الثّالث ما لا يتركّب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبايع فيشمل العناصر والفلك دون شيء من اعضاء الحيوان الرّابع ما لا يتركّب بحسب الحسّ من اجسام مختلفة الطبايع فيتناول الكلّ فهو اعمّ الاعتبارات واوّلها اخصّها وبين الثّاني والثّالث عموم من وجه والمراد بالجسم البسيط ما لا يتركّب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطّبايع وبالمركّب ما يقابله والبسايط تكون كريّة الانسب ان يقول الشّكل الطّبيعي للبسيط هو الكروي لئلا يرد النّقض بالارض وهذا فرع قولهم كلّ جسم فله شكل طبيعي لانّ الجسم لو خلي وطبعه الاحاطة حدّ او حدود لوجوب تناهي الابعاد ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة هي الشّكل ثمّ ان تلك الهيئة لابدّ لها من علة وفرضنا انّ لا مؤثّر خارجيّا فعلتها طبيعة الجسم لا غير لانّ الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لئلا يرد النقض بالقوّة المصوّرة لا يقتضي هيئات مختلفة لازمة على تقدير كون الشّكل مضلّعا ويكون جانب منه خطّا وآخر سطحا وآخر نقطة وآخر نقطة وآخر زاويه وههنا بحث لانّ الافلاك المكوكبة فيها نقر تركز الكواكب فيها مختلفة بالقدر اذ مساويه لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالئة لها وبالوضع ايضا لانّ النقر موجودة في جانب من الفلك دون آخر وكذا المتمّم يختلف جانباه

بالرقة والتخاونة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة فى مادة واحدة
واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة
بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية
تقتضى كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها
كرة اخرى تختص بها بين الكواكب او تدويرا او خارج مركز فلزم
من ذلك ان يبقى فى الفلك الاول ثقب او متمم مختلف الثخن
وقيل عليه حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد
ولاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك فى الفلك
واجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور فى بعض البسايط مستندا
الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى
القوابل وانت تعلم ان هذا مناف لقولهم ان نسبة الفاعل الى الجميع
سواء وعليه مبنى كثير من قواعدهم وقيل ايضا نبقى عليه انه
يلزم صورتين نوعيتين فى الكواكب والتدوير والخارج المركز
وهو محال وانه اذا كان فى الفلك صورتان لكان فيه تركيب قوى
وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور
متعددة هى مبادى افعال مختلفة جاز فى ساير البسايط فلا
يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته
فان صور العناصر باقية فى المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية
سارية فى جميع اجزائه وهى العناصر فيكون فى كل عنصر هناك
صورتان نوعيتان والثانى بان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء
من الجسم ولجزء آخر منه قوى اخرى حتى اذا كان جزآن كان له قوتان

وليس

وليس الامر فى الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية فى الكل
والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تفرض فى
البسيط قوة واحدة تؤثر فى مادة واحدة فلا تقتضى الا الاشكال
مستديرا وتنقسم البسايط الى فلكيات لا تقبل الخرق وعنصريات
يقبلها والاول افلاك ليست نيرة اصلا وكواكب نيرة فى الجملة
اما بالذات او بالعرض والافلاك اى الكلية والا فهى خمسة
وعشرون على ما هو المشهور عند الجمهور الفلك الكلى والجوزهر والممثل
وخارج المركز والتدوير للقمر والفلك الكلى وخارج المركز والتدوير
لعطارد والفلك الكلى وخارج المركز والتدوير لكل من الزهرة
والمريخ والمشترى وزحل والفلك الكلى وخارج المركز وفلك
البروج والفلك الاعظم وقد ذكر فى التحفة افلاك آخر سوى ما ذكرناه
فارجع اليها ان كنت من اهله الثابتة بالارصاد التى لها الات
مشهورة تسعة بمعنى انه لا يجوز ان يكون اقل منها واما فى جانب
الكثرة فلا جزم الاول الفلك الاعظم بلسان الرياضيين والعرش
المجيد بلسان المتشرعين والكرسى هو فلك البروج والجسم المحيط
بجميع الاجسام بلسان الطبيعيين ويدل عليه اى على وجوده
وجوه ثلثة الاول ان الاجسام متناهية لما سنذكره فى المبحث
الخامس فيكون جسم هو نهايتها فيه بحث لانه لا يلزم ان يكون ذا
كرويا الوجه الثانى الجهة وهى قد تطلق على منتهى الاشارات
الحسية وقد تطلق على منتهى الحركات المستقيمة وبالنظر الى
الاول قيل ان جهة الفوق هى محدب الفلك الاعظم لانه منتهى

في اثبات الافلاك [?]
التسعة بالارصاد [?]

حد ٤

الاشارة الحسيّة ومقطعها وبالنظر الى الثاني قيل هي مقعر
فلك القمر لانّه منتهى الحركة المستقيمة والاول هو الصحيح لانّ
الاشارة اذا تعدت فى فلك القمر كانت الى جهة الفوق قطعاً
لكونها آخذة من جهة التحت متوجّهة الى ما يقابلها والمشهور انّها
ستّة وسبب الشهرة عند القوم انّ الانسان يحيط به جنسان
عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذى هو الاقوى
فى الغالب ومنه ابتداء الحركة سمّى يميناً ومقابله يساراً وما يحاذى
وجهه قداماً ومقابله خلفاً وما يلى رأسه بالطبع فوقاً ومقابله
تحتاً وعند الخواص انّه يمكن ان يفرض فى الجسم ابعاد ثلثة متقاطعة
على زوايا قوايم ولكلّ بعد طرفان ولا يخفى ان قيام بعض الامتدادات
على بعض ممّا لا يجب فى اعتبار الجهات وان لم يعتبر كانت الجهات غير متناهية
لامكان ان نفرض فى جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات
غير متناهية والحقيقيّة منها فوق وتحت فانّ القايم اذا صار
منكسا لم يصر ما يلى رأسه فوقاً وما يلى رجله تحتاً بل صار
رأسه من تحت ورجله من فوق بخلاف باقى الجهات فانّ المتوجّه
الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه وبالعكس
ويمينه شماله وبالعكس **وهى متعلق الاشارة** الحسيّة وفسّروها
بامتداد موهوم آخذ من المشير منته الى المشار اليه فان كان
المشار اليه نقطة فالاشارة خط موهوم ينطبق طرفه على
تلك النقطة فكان نقطة خرجت من المشير وتحرّكت الى ان
وصلت الى النقطة المشار اليها فحصل خطّ وان كان خطاً فالاشارة

سطح

سطح موهوم كان خطاً خرج من المشير وتحرّك حتّى انطبق على الخطّ
المشار اليه فحصل سطح وان كان سطحاً فالاشارة جسم موهوم
كان سطحاً تحرّك من المشير وانطبق على السطح المشار اليه وان
كان جسماً فكذلك الاشارة جسم ولكنّه بعد وصوله الى سطحه القريب
من المشير ينفذ فيه حتّى ينطبق على سطحه البعيد **ومقصد المتحرّك**
الآنى **بالوصول اليه** او القرب منه **فتكون موجودة** قيل عليه اولاً
الاشارة الحسيّة امتداد موهوم فلا يكون منتهاها موجوداً
واجيب بانّها وان كانت امتداداً موهوماً لكنّا نعلم بالضرورة انّ
منتهى هذا الامتداد موجود فى الخارج وفيه بحث لانّا نشير الى
النقطة المفهومة وسط الخطّ والى الخطّ المتوهّم فى وسط السطح
فلا يلزم كون المشار اليه بالاشارة الحسيّة موجوداً فى الخارج
بل يلزم احد الامرين امّا وجوده فيه او وجود المحلّ الذى يتوهم
المشار اليه فيه وقيل عليه ثانياً الجسم يتحرّك فى الكيف من
البياض الموجود الى السواد المعدوم فقد جاز ان يكون المعدوم
مقصداً للمتحرّك واجيب بانّ السواد المعدوم مقصد المتحرّك ليس
بالوصول اليه او القرب منه بل بتحصيله بهذه الحركة والضرورة تحكم
بانّه يجب ان يكون الاول موجوداً حال الحركة لامتناع ان يطلب بها
الوصول الى المعدوم او القرب منه وان يكون الثانى معدوماً حال
الحركة لاستحالة تحصيل الحاصل وفيه بحث لانّ المكان مقصود بالحصول
فيه قطعاً مع انّ الجسم اذا تحرّك فى الهواء فالمكان الذى يحصل فيه
عند انتهاء الحركة عند القايل بالسطح لم يكن موجوداً حال الحركة

بل عند انتهائها كما ان البياض لم يكن موجودا حال الحركة بل عند
انتهائها فالقصد الى الشئ بالحركة للحصول فيه لا يستلزم وجود ذلك
الشئ الا حال الحصول فيه واما قبله فقد يكون موجودا كالمكان
عند القائل بالبعد وقد لا يكون كما في المثال المذكور عند القائل
بالسطح فلم لا يجوز ان يكون الحال في الجهة كذلك فلا تكون موجودة
الا عند الوصول اليها او القرب منها دون حال الحركة اليها نعم يجب
حال الحركة اما وجود ذلك الشئ الذي قصد بها الحصول فيه
او الوصول اليه او القرب منه واما وصول محل توجد هو فيه والا
لم يتصور كونه مقصودا بالحركة على حد الانحاء المذكورة بالضرورة
واما وجوده بعينه فلا يجب وقد يجاب عن ذلك بان المدعى وجود
الجهة في الجملة سواء كان حال الوصول او قبله وههنا اشكال
قوى ذكره المحقق في حواشي شرح العين وهو ان جهة التحت التي
هي مركز العالم نقطة موهومة غير موجودة في الخارج ولو قالوا انهم
ارادوا الوجود في نفس الامر وقد يقال لنا ان نثبت مدعانا مع قطع
النظر عن كون الجهة موجودة ام لا بان نقول الجهة مشار اليها اشارة
حسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه وكل ما هو كذلك لا بد
ان يتعين بجسم موجود غير مجردة عن المادة بالضرورة وليست
بجسم لانها غير منقسمة في مأخذ الاشارة وامتداد الحركة والا
فالواصل من الاشارة والمتحرك الى نصفها ان وقف وانتهى
فالجهة هو ذلك النصف لا ما بعده والا اى وان لم يقف فحركته
ان كانت عن الجهة فكذلك اى فالجهة هو لا ما بعده وان كانت

اليها فالجهة ما بعده لا هو واقول تمام هذا الكلام موقوف على
اثبات ان الحركة في الجهة ممتنعة والا لكانت مسافة لا جهة واذا
ثبت ذلك فلا حاجة الى هذا الترديد لان انقسام الجهة مستلزم
لامكان الحركة فيها فهي جسمانية لانحصار غير المجرد في الجسم
والجسماني فلا بد من جسم يعينها ويحددها ولسنا نقول تقوم هي
به لان جهة الفوق اعني السطح الاعلى من الفلك الاعظم وان
كانت قائمة بالمحدد لان جهة التحت اعني المركز ليست قائمة به
لكن تعينه وتحدده به والمحدد لها جسم واحد اذ لو تعدد ولم
يحط البعض من تلك الاجسام المتعدد بالبعض فتكون الجهة
متحددة قبلهما حتى يمكن وقوعها فيها لا متحددة بهما والمفروض
خلافه وهي ايضا يتحدد القرب بهما دون البعض اي جهة السفل
غاية البعد عن جهة الفوق بحيث لا يتصور ما هو ابعد منها والبعد
عن الجسم اذا كان خارجا عنه لا يتحدد اصلا فان كل ما يفرض انه
ابعد لم يكن ابعد اذ يمكن ان يفرض ما هو ابعد من ذلك الابعد بخلاف
ما اذا كان البعد عنه واقعا في داخله فانه لا ينحصر الا بعد هناك في
المركز اذ لا يمكن ان يتوهم نقطة اخرى هي ابعد عن المحيط من المركز
وان كان ابعد الابعاد المفروضة عن المحيط لان المحيط ليس ابعد
الابعاد المفروضة عن المركز لجواز ان يفرض قطر المحيط اعظم
مما هو عليه فلا تكون الجهتان واقعتين على ابلغ وجوه المقابلة
قلت هما واقعان على ابلغ الوجوه الممكنة وهو كون احدهما ابعد
الابعاد المفروضة عن الاخرى واما كون كل واحد منهما ابعد الابعاد

المفروضة عن الاخرى فلا يمكن مطلقا وان احاط البعض بالبعض
فالمحاط حشو لا مدخل له في تحديد الجهة اذ الجسم المحيط الذى
لا ينتهى الاشارة بسطحه الاعلى يحدد القرب بمحيطه اى بالسطح
الاعلى المحيط به والبعد بمركز وهو اى ذلك الجسم الواحد بسيط
والا لصح الانحلال عليه قال بعضهم ان كل جسم مركب من اجسام
مختلفة الطبايع يصح انحلال اجزائه التى هى اجسام مختلفة و انتقالها
الى احيازها الطبيعية وقال بعضهم لان كل مركب لا بد ان يوجد
فيه بسيط يلاقى البسيط الاخر باحد طرفيه وكل ما يلاقى البسيط
باحد طرفيه صح ان يلاقيه بالطرف الاخر لاستواء طرفيه في تمام
الماهية وذلك لا يمكن الا بالانحلال على المركب وهو بالحركة المستقيمة
المتوجهة الى الجهة قيل على التوجيه الاول لم لا يجوز ان تكون
تلك البسايط حال التركيب حاصلة في احيازها الطبيعية بان
تكون تلك الاحياز متجاورة بحيث يصح التركيب بين البسايط
من غير احتياج الخروج منها عن حيزه الطبيعى حتى يصح عليه الحركة
المستقيمة وايضا الفلك انما يحدد جهتى الفوق والتحت دون
ساير الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه
الطبيعى على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى احد جهتى الفوق
والتحت وقيل على التوجيه الثانى يجوز ان يكون الملاقاة بالطرف
الاخر بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال المستلزم للحركة
المستقيمة واقول لا يخفى ما فيه لان المراد بالحركة المستقيمة هى
الاينية وبالمستديرة هى الوضعية وانما تسمى حركة الجواد ونظائره

مستديرة

مستديرة لغة لا اصطلاحا فالجهة متحددة له لا متحددة به
وانما عدل المصنف عن قولهم فالجهة متحددة قبله لا به لان اللازم
ههنا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء لا قبل وجود الاجزاء والمستحيل
هو الثانى دون الاول فيكون كريا لما مر من ان البسايط كرية
واقول حاصل كلامه ان المحدد جسم بسيط واحد فيكون كريا تبعا
لصاحب المقاصد وفيه بحث اذ لا يثبت ان الجسم حشو الا اذا ثبت
ان الجسم المحيط كرى حتى يصح قوله اذ المحيط تحدد القرب بمحيطه والبعد
بمركز فلا حاجة الى الاستدلال على الكروية بالبسايط والوجه
الثالث الارصاد المتعاقبة شاهدة على ان الكواكب الثابتة
والسائرة والافلاك جميعا كما تتحرك بالحركة اليومية التى
تتم في يوم بليلته تقريبا وهى محسوسة لكل احد تتحرك ايضا بحركة
اخرى متفاوتة في الجهة او في السرعة والبطوء وفيهما فلا بد من جسم
يحيط بها اى بالكواكب والافلاك ويحركها بحركتها اليومية
اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لا بد لكل
حركة ذاتية من متحرك على حدة وهذا الوجه يدل على وجود
فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجملة الاجسام حتى يكون فوقه
جسم اخر واما الافلاك الثمانى الباقية اى فلك الثوابت
وافلاك السبعة السيارة فيدل عليها اختلاف حركة الكواكب
وامتناع تحركها اى الكواكب بالذات لاستحالة الخرق المستلزم
للحركة المستقيمة على الافلاك فلا يمكن ان تتحرك الكواكب في
فلك واحد ساكن حركة ذاتية كما يتحرك السمك في الماء ولقائل

ان يقول لانسلّم استحاله الخرق على الافلاك فان دليلها لو تمّ فهو
مخصوص بالمحدّد وان سلم استحاله الخرق فلم يجوز ان يكون لكل كوكب
كوكب نطاق اى جسم شبيه بحلقه يكون ثخنه مساويًا لقطر الكوكب
المركوز فيه يتحرّك بنفسه او باعتماد الكواكب عليه وتكون تلك
النّطاقات باسرها مفرقة فى فلك واحد على اوضاع مختلفة وايضا
لم لايجوز ان يكون كلّ من الثّوابت فى فلك وقال المحقّق الطّوسى يجوز
ان تكون الافلاك ثمانية بان تتعلّق نفس واحدة بمجموعها وتحرّكه
بحركة اليوميّة السّريعة ويتعلّق بكلّ واحد منها نفس على حدة وتحرّكه
حركة اخرى فتنتظم حال الحركات المرصودة بلاحاجة الى فلك تاسع وقال
مولانا قطب الدّين العلّامة لما سمعتُ هذا من الاستاد قلت فيجوز
ان تكون سبعة بان تكون الثّوابت ودواير البروج على محدّب فلك زحل
وتتعلّق نفس بمجموع السّبعة تحرّكها الحركة الاولى واخرى بالسّابعة تحرّكها
الحركة الاخرى ولكن بشرط ان نفرض دواير البروج متحرّكة بالحركة
السّريعة دون البطيئة لتنتقل الثّوابت بها من برج الى برج كما هو
الواقع فاستحسنه واثنى على فرعان على وجود الافلاك الاوّل انها
باسرها شفافة لا لون لها اذ لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن رؤية
ماوراها من الكواكب قال الامام الرّازى لانسلّم ان كلّ ملوّن حاجب
فانّ الماء والزّجاج ملوّنان لانّهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان فان قيل
فيهما حجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انّكم ادركتم هذه
الكواكب ادراكًا تامًّا وقد يمنع ان كلّ مرئى ملوّن وانّما المسلّم ان كلّ
ملوّن مرئى وههنا بحثان الاوّل ماذكروه لا يتمشّى فى المحدّد اذ ليس وراءه

فو الاكبر شفافة لا لون لها

جسم

جسم حتّى يرى ولا فى فلك الثّوابت ايضا اذ ليس فوقه كوكب مرئى الآن
يقال لو كان المحدّد او فلك الثّوابت ملوّنا لوجب ان يرى فنقول لجاز
ان يكون لونه ضعيفا كلون الزّجاج فلا يرى من بعيد وايضا لم لا يجوز
ان تكون هذه الزّرقة المرئيّة لونه لا يقال الزرقة امر يحسّ به فى
الشفاف اذا بعد عمقه كما فى ماء البحر فانّه يرى ازرق متفاوت الزّرقة
بتفاوت قعره قربًا وبعدًا فالزّرقة المذكورة تتخيّل فى الجوّ الذى بين السّماء
والارض لانّه شفاف بعد عمقه لانّا نقول الزّرقة كما تكون لونا
متخيّلا تكون ايضا لونا حقيقيا قائمًا بالجسم ويجوز ان تكون الزّرقة
المذكورة لونا حقيقيا الثّانى ان تفسير الشّفاف بما لا لون له مخالف
للّغة ولعرف الحكماء فانّ الجوهرى قال فى الصّحاح شفّ عليه ثوبه
شفوفًا وشفيفًا اى رقّ حتّى يرى ما خلفه والشّيخ نصّ فى الشّفا
على انّ الشّفاف ما لا يمنع الشّعاع عن النفوذ فيه فالزّجاج الملوّن
شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشّعاع فيه والشّعاع كيفيّة تقتضى
ظهور الجسم الكثيف ورؤيته والاوّل هو شعاع النيّر والثّانى
هو شعاع البصر ولا حارة ولا باردة والّا لكانت فى غاية الحرارة
والبرودة لوجود الفاعل الّذى هو طبيعة الفلك والقابل الّذى
هو مادته من غير عايق هناك لكونها بسيطة ولح لاستولى الحرّ
ان كانت حارة والبرد ان كانت باردة على عالم العناصر لمجاورتها
فيه نظر لانّ مراتب السّخونة مختلفة بالنّوع فربّما لا يقبل مادة الفلك
الّا مرتبة ضعيفة من الحرارة فلا تؤثّر حرارته فى عالمنا هذا و
ايضا ماهياتها مختلفة لاختلاف هيولاتها فيجوز ان يكون بعضها

حارًّا باردًا فيحصل الاعتدال ولا يستولي الحرّ والبرد وايضا
اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لانّ الطبيعة الزمهريّة مانعة له
كما كانت مانعة لكرة النّار ويمكن الجواب عنه بانّ الطبيعة الزمهريرية
قريبة من كرة النّار في المقدار فتتصوّر هناك المقاومة لكن مقاومتها
الافلاك المسخنة جدّا غير متصوّر اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما
يتضح في مباحث الابعاد والاجرام من الهيئة ولا خفيفة ولا ثقيلة
قد تطلق الخفّة والثّقل على مبدأي الميل الصّاعد والهابط وقد
يطلقان على الميلين ولعلّ مراد المصنّف ههنا هو الثّاني بقرينة
قوله والّا لكان في طباعها ميل مستقيم عن المركز او اليه وذلك
يقتضي جواز الحركة المستقيمة على الفلك فلا تكون الجهة متحدّدة
او نقول الفلك فيه ميل مستقيم لانّ الميل المستقيم يقتضي توجّه
الجسم الى الجهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وفي التّوجيه الاوّل
انّه مخصوص بالمحدود وفي الثّاني انّ التّنافي بين الميلين ممنوع اذ
قد يجتمعان في جسم واحد كما في العجلة فانّها تتحرّك على الاستدارة
والاستقامة معا وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة
بل هي غير مقتضية للتوجّه اليها وانّما قال في طباعها ولم يقل في طبيعتها
لانّ الطّباع تتناول ما له شعور وارادة وما لا شعور له والطبيعة
في اكثر استعمالاتها مقيّدة بعدم الارادة ولا رطبة ولا يابسة
لان سهولة التشكّل اي قبول الاشكال الواردة الى الجسم والالتصاق
اللازمة للرّطوبة الّتي فسّرها الحكماء بالكيفيّة المقتضية لسهولة
التشكّل والامام بالكيفيّة المقتضية لسهولة الالتصاق وعسرها

اللازمة

اللازمة لليبوسة على التفسيرين لا يتمّ الّا بالحركة المستقيمة في
اجزاء الجسم فوجود الرّطوبة او اليبوسة في جسم يوجب صحّة الحركة المستقيمة
اي الاينيّة عليه ولا يخفى ما فيه على من له ادنى تامّل وفي شرح المقاصد
انّه زعم جماعة من قدماء الحكماء المتألّهين انّ الافلاك في غاية ما يكون
من الصّلابة واليبس والملاسة وهي في دورانها يماسّ بعضها بعضا
فيسمع منها المتلطّفون بالحكمة والرّياضة اصواتا عجيبة غريبة موسيقية
ونغمات متناسبة مستحسنة تقف عندها القوى البدنيّة وتتحيّر
النفوس البشريّة وقد يقال انا نشاهد القمر عند الخسوف اسود وزحل كمدًا
والمشتري ابيض والمرّيخ احمر فلا تكون شفافة وايضا انتم تجعلون
زحل باردًا يابسًا والمرّيخ حارًّا يابسًا وكذا في سائر السيّارات ودرجات
البروج على ما بيّن في كتب الاحكام فاجابوا ان سواد القمر عدم اضاءة
جرمه وما يشاهد في المجرّة ليس اختلاف الوان بل اختلاف اضواء ومعنى
وصف الكواكب او الدّرج بالحرارة والبرودة والرّطوبة واليبوسة
ظهور تلك الاثار في عالم العناصر بحسب ما يحدث لها من الحركات والاوضاع
ولا قابل للحركة الكميّة اي يزداد مقدارها لا بالنموّ ولا بالتّخلخل
ولا ينتقص ايضا لا بالذبول ولا بالتّكاثف لانّه لو زاد محدّب
الجسم المحيط لزم ان يكون فوقه خلاء اي مكان خال ينتقل محدّب المحيط
اليه ويملأه ذلك الزائد وهو محال لما عرفت في مبحث المكان ولو
انتقص محدّب المحدّد لزم خلوّ مكانه اذ ليس ثمّه شيء ينتقل اليه ومقعره
مثل محدبه في الماهيّة للبساطة فيستحيل عليه ما استحال على
محدّبه من الازدياد والانتقاص واذا لم يتغيّر مقعره امتنع ذلك

اى التغير فى محدب الجسم المحاط به المماس لمقعر المحدد لامتناع الخلاء
والا لزم التداخل على تقدير الازدياد او وقوع الخلاء بينهما اى
المحدب والمقعر المذكورين وكذا الحكم فى مقعره لانه كالمحدد فى
تمام الحقيقة وهكذا نسوق الكلام الى ان نستوعب الافلاك
وفيه احتمال الخطاء لان امتناع ازدياد المحدد وانتقاصه ليس
لذاته بل لعدم الحيز الذى هو اى ذلك الحيز شرطه اى شرط الازدياد
او لعدم ما يملاء الحيز الذى هو شرط الانتقاص ولا يلزم من ذلك
اشتراك المقعر له فيه اى امتناع الازدياد او الانتقاص بل يجوز
ان يزداد مقعره وينتقص محدب المحوى بمقدار ازدياده وان
ينتقص مقعره ويزداد محدب المحوى بحيث يملاء مكانه وايضا
الدليل المذكور لا يتأتى فى جميع الافلاك لابتنائه على البساطة
ولم يثبت الا فى المحدد فلو امتنع ازدياد محدب الثامن وانتقاصه
مثلا لم يلزم مثل ذلك فى مقعره لجواز تركيبه من بسايط مختلفة الحقايق
والاحكام فان قلت يلزم من ازدياد مقعره التداخل ومن انتقاصه
الخلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب السابع وازدياده
الفرع الثانى انها متحركة استدل الرياضيون على حركات الافلاك
بدليل انى هو ان الكواكب متحركة كما يشهد به الحس وتلك الحركات
يجب ان تكون للافلاك لا للكواكب فى انفسها كما اشرنا اليه واستدل
الطبيعيون على حركاتها بطريق لمى فقالوا لان الاجزاء المفترضة
هذا القيد مبنى على ان الاجرام السماوية بسيطة متصلة فلا يكون
فيها اجزاء بالفعل بل بالفرض فيها متماثلة فى تمام الماهية للبساطة

مبحث حركة الافلاك

وقد

وقد عرفت ما فيه من انه مخصوص بالمحدد وفيصح ان يحصل لكل
واحد من الاجزاء منها من الوضع المراد به ههنا هو الهيئة الحاصلة
بسبب نسب اجزائها الى الاجسام الواقعة فى داخلها لا بسبب نسب
بعض اجزائها الى بعض والموضع اى المكان وانما قال الوضع
والموضع ليعم المحدد وغيره من الافلاك ما حصل للآخر على سبيل
البدل وذلك لان نسبة كل جزء الى جميع احياز الاجزاء واوضاعها
على السواء ولا يتأتى ذلك الحصول على سبيل البدل وهو ان ينتقل
كل واحد من الاجزاء الى وضع الجزء الاخر وحيزه الا بالحركة المستديرة
قيل عدم وجوب الوضع والمحاذاة للاجزاء يستلزم جواز زواله
عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بحركة
غيرها انما اعتبر الوضع والمحاذاة معه واجيب بانا اذا فرضنا
وجوب سكون الغير ولاحظناه من حيث انه بسيط وجدنا كل
جزء منه ممكن الزوال عن وضعه فتعين امكان حركته قطعا
فتصح الحركة المستديرة عليها اورد عليه ان البساطة التى يستدل
بها على ان الفلك قابل للحركة المستديرة دالة على انه غير قابل لها
لانه اذا تحرك على الاستدارة فاما ان يتحرك على جميع الجوانب وهو
محال بالضرورة او الى بعضها دون بعض وانه ترجيح بلا مرجح
وايضا اذا تحرك البسيطة على الاستدارة فلا بد هناك من
قطبين ساكنين ومن دواير مخصوصة متفاوتة جدا فى الصغر
والكبر يرسمها النقط المفروضة فيما بينهما بحركات مختلفة اختلافا
عظيما بالسرعة والبطوء مع استواء جميع النقطة المفروضة فى

ذلك البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون واسم الدائرة الصغيرة
او الكبيرة بالحركة البطيئة او السريعة وانه ترجيح بلا مرجح
وما يقال ان ذلك الامر يعود الى الفاعل فمدفوع على ما مر بان نسبة
الفاعل الى الجميع على السواء وعلى هذا الاصل يبتنى كثير من قواعدهم
وكل ما صحت الحركة المستديرة عليه ففيه مبدا ميل مستدير
فيه نظر لان صحت الحركة المستديرة تستلزم صحت هذه وجود
الميل المستدير لا وجوده بالفعل فان قلت هذا انما يتجه لو اريد
بصحة الحركة المستديرة امكانها الذاتي لكنا نريد به الامكان
الاستعدادي الذي لا يحصل الا عند اجتماع الشرايط باسرها
وارتفاع الموانع برمتها وح لا بد من وجود الميل المستدير ومبدئه
بالفعل قلت لم يلزم من الدلالة السابعة الا امكان الحركة امكانا
ذاتيا واما امكانها بمعنى الاستعداد التام فلم لا يلزم منها بل هو
ممنوع وقد يجاب بان الامكان الذاتي كاف في ثبوت المطلوب
اذ بذلك يمكن التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا
قسريا فلا بد من مبداء ميل طباعي ولما امتنع على الافلاك الميل
المستقيم كان ذلك المبداء مبداء للميل المستدير واقول هذا على
تقدير تمامه ليس مراد المصنف لبعده عن سوق عبارته جدا كيف
وسيقول هما منقوضان بالعناصر **وكل ما فيه ذلك** اى مبداء ميل
مستدير كان فيه مستدير وكل ما فيه ميل مستدير **كان متحركا**
بالاستدارة لوجوب حصول الاثر اى الميل والحركة **عند حصول المؤثر**
اى مبداء الميل والميل فيه بحث لان حصول الاثر قد يتخلف عن حصول

المؤثر

المؤثر العايق وقد يقال ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل بالاستدارة
فقد لا يمنعان الحركة المستديرة فلا عايق عنها من خارج الا ذو
ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير ويمتنع وجوده في
الاجرام الفلكية ولما وجد هذا الميل وعدم العايق فالميل موجود
بالفعل وهذا مردود لجواز ان يكون العايق ذا ميل مستدير مساو لها
في القوة مخالف لها في الجهة وايضا لا نسلم انه لما وجد مبداء الميل
وعدم العايق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود
المبداء لانتفاء شرطه **وايضا لو لم يتحرك الفلك وبقي كل جزء**
من اجزائه المفروضة **على وضع معين وفي حيز معين من اجزاء**
حيز الكل مع جواز غيره اى غير ذلك الوضع والحيز **لزم الترجيح**
بلا مرجح فلا بد ان يزول كل جزء عن وضعه وموضعه لا يتصور
ذلك الا بالحركة والحركة المستقيمة ممتنعة على الفلك فتعينت
المستديرة **وهما** اى الدليلان **منقوضان بالعناصر** اى البسايط
الاربعة العنصرية واقول ههنا مقامان الاول ان يدعى تحرك
الافلاك مطلقا وهو الظاهر من اطلاق المص في الدعوى ومن
الدليل الثاني حينئذ يرد النقض بالعناصر فان قلت كيف هذا والارض
مثلا متحركة حركة اينية فانها تقبل مطلق ويتبدل مركز ثقله
في الحقيقة بمجرد نقل ذره عن موضع الى موضع قلت الدليل يدل
على ان الافلاك يجب ان تكون متحركة دائما ولا يلزم عندهم ان يكون
العناصر كذلك والثاني ان يدعى تحرك الافلاك على الاستدارة
كما في اكثر الكتب ويدل عليه الدليل الاول فلا بد من تتميم الدليل

الثانى اذ لا يصحّ ان يقال الحركة المستقيمة ممتنعة على العناصر
فالمناسب حمل كلام المص على الاوّل واعلم انّهم كما يستدلون على
انّ الافلاك متحرّكة بالفعل على الاستدارة بان فيها مبدا ميل
مستدير فقد يستدلون ايضا على ان فيها مبداء ميل مستدير
بانّها متحرّكة بالفعل على الاستدارة فيقولون الارصاد تدلّ على
انّ الافلاك متحرّكة بالاستدارة والسّبب القريب للحركة هو الميل
فلابدّ للافلاك من ميل مستدير وليس ذلك الميل قسريا اى
مستفادا من امر خارج عنها والّا لكانت حركاتها على وفق حركة
القاسر اى الحاوى الّذى يقسر بحركته المحوى على حركته فيلزم ان
يتوافق الحاوى والمحوى فى الحركة جهة وسرعة وبطؤ وليس الامر كذلك
فان لكلّ فلك حركة مخالفة لحركة ما يحويه وسيذكر المص هذا فى اثبات
النّفوس الفلكيّة واورد عليه انّ القاسر لا ينحصر فى الحاوى لا فى الجسم
لجواز ان يكون فاعلا مختارا يقسر كلّ واحد منها على حركة مخصوصة
بحسب ارادته وايضا موافقة المقسور للقاسر فى جهة الحركة ممنوعة
فانّ الخشب اذا ضرب على الماء كان حركته نحو السّفل مع انّ الماء قد يتحرك
للجهات اخرى وايضا فانّ الحاوى اذا تحرّك واستتبع بحركة المحوى بحيث
تحرّك على قدر حركة الحاوى فى الجهة والاسراع والابطاء كانت
حركة المحوى حركة بالعرض لا حركة قسريّة الا ترى انّهم لا يجوزون القسر
الدّايم بل يقولون لا قاسر فى الفلكيّات ويجوزون حركة المحوى بحركة
الحاوى ابدا فاذا فرض قسر الحاوى للمحوى وجب ان يكون ذلك على
نحو آخر بحيث يكون المحوى متحرّكا بالذّات فلا يلزم توافق الحركتين فيما ذكر

واما

الكواكب على الكلام فى

واما الكواكب فهى اجسام بسيطة مركوزة فى الافلاك مضيئة
بذواتها الّا القمر فانّه يستفيد الضّوء من الشّمس ويشهد له تفاوت
نوره بحسب قربه من الشّمس وبعده فاذا سامت الشّمس كان وجهه
المضئ بضياء الشّمس اليها ووجهه المظلم الينا فلا نرى نوره واذا
بعد عنها بقدر مسيره اليومى نرى منه هلالا ويزداد نوره كلّ
يوم الى ان يصل الى المقابلة فنراه بدرا تام النّور واذا انصرف
عن المقابلة انتقص نوره على تلك النّسبة الى ان يمحو عند الاجتماع
لا يقال ما قاله ابن الهيثم فلعلّه كرة يضئ احد وجهيها بالذّات
ويظلم وجهها الآخر وتتحرّك على مركزها حركة وضعيّة تساوى
حركة الفلك المحرّك للقمر حول الارض ويكون عند الاجتماع وجهه
المضئ بالذّات الى الشّمس ووجه المظلم الينا فلذلك يرى وهو
المحاق فاذا تحرّك بحركة فلك وبعد عن الشّمس تحرّك نفسه ايضا على
مثل تلك الحركة فيظهر من جانبه المضئ شئ وهو الهلال وهكذا
يزداد الضّوء شيئا فشيئا حتّى اذا تحرّك كلّ من فلك القمر نصف دورة
يظهر لنا الوجه المضئ كلّه وهو البدر ثمّ ينتقص الضّوء على تلك
النّسبة حتّى صار الوجه المضئ غايبا عنّا والوجه المظلم مواجها
له اذ الخسوف الّذى يكون عند الاستقبال يكذّبه اى يكذب ذلك
القول فان نصفها المضئ بالذّات يواجهنا على ذلك التّقدير فى
كلّ استقبال واما العناصر فخفيف مطلق اذا ترك وطبعه فى اىّ
حيّز من احياز العناصر المغايرة له كان طالبا الانطباق بسطحه
على مقعّر ذلك يلينا وهو النّار وهو حار لانّ النّار الّتى عندنا مع مخالطتها

اقسام العناصر

بما يتكيف بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة
بالطريق الاولى والمناقشة فيه بانه يجوز ان تكون النار التى
عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التى عندنا فلا يلزم الاشتراك
فى اللوازم او تكون الحرارة المحسوسة فى هذه النار ناشية من
خصوصية التركيب لان من الجزء النار الذى فيه بعيدة من
الانصاف يابس لانها معينة للرطوبة لان النار اذا اثرت فى
جسم مركب تصعد اجزاءه اللطيفة فتبقى اجزاءه الكثيفة اليابسة
وقيل انها رطوبة لانها سهلة القبول للتشكل وقد مر الكلام
فيه فتذكر وقال شارح المقاصد يبوسة النار بمعنى عسر قبول
التشكلات وتركها مشكل فان الطريق الى امثال هذه هو التجربة والمشاهدة
ولا مجال لهما فى النار الصرفة المحيطة بالهواء على زعمهم واما التى
المخلوطة التى على وجه الارض ظاهر انها بخلاف ذلك مماس بمحدب
كرته لمقعر فلك القمر نفاه كثير من الحكماء وحصر العناصر فى ثلثة
وقال شارح المقاصد الاستدلال بالشهب زعما منهم انها دخان غليظ
يشتعل بالوصول الى كرة النار ضعيف لجواز ان يكون لها سبب غير
ذلك لا سيما على القواعد الاسلامية وان يكون ما نشاهد من
الشعل والنيران هواء اشتدت حرارته لا عنصر برأسه وخفيف
مضاف يقتضى ان يكون تحت كرة النار وفوق الاخرين وهذا الاقتضاء
هو خفة المضافة الى العنصرين الاخرين والا ثقيلا بالنسبة الى
النار وحدها وهو الهواء حار لان الماء بالتسخين يصير هواء والهواء
المجاور لابداننا انما نحس ببرودته لانه ممزوج بالابخرة المركبة

من الماء

من الماء والارض وقيل لا نسلم ان الهواء حار بل هو بارد بطبعه
وانما يستفيد الحر من اشعة الشمس المنعكسة اليه من الارض وكذلك
كلما كان الهوا ارفع وابعد عن الارض كان اقل حرا لضعف الانعكاس
اليه رطب بشهادة الحس لكن بتفسير الحكماء لا بتفسير الامام كما
مر مماس بمحدب كرته لمقعر كرة النار وثقيل مطلق اذا ترك وطبعه فى
فى اى حيز كان من احياز العناصر المغايرة له كان طالبا لانطباق
مركز ثقله على مركز العالم والفرق بين مركز الحجم ومركز الثقل ان
مركز الحجم نقطة فى وسط الكرة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة
الخارجة منها الى محيط الكرة ومركز الثقل نقطة تعادل ما على جوانبها
فى الوزن وهو الارض بارد لانها لو قليت وطبعها ولم يسخن بسبب
غريب ظهر منها برد محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم عليه والتجربة
لا تفى بذلك اذ لا نسلم خلو الارض فى زمان من الازمنة عما يبردها
وفرض الخلو لا يفيد يابس بشهادة الحس ومحله الوسط اى وسط
كرة العالم الجسمانى بحيث ينطبق مركزه صرح المحقق الشريف بان
المراد مركز الحجم والمفهوم من كلام بعض الشارحين انه مركز الثقل
واقول قد تقرر عندهم ان الثقل يقتضى ان يكون مركز ثقله مركز العالم
فان كان كل نصفين منه متوافقين فى الثقل فمركز حجمه وثقله
واحد والا فمركز ثقله فى النصف الاثقل وح لو فرضنا الارض خالية
عن التاثيرات الخارجة لاتحد مراكزها فصح القولان وان اخذناها على
ما هى عليه من تاثير الامور الخارجة فيها وكون نصف منها اثقل
من نصف صح الثانى دون الاول هذا اذا كان بناء الكلام على الحقيقة

ويمكن ان يقال مراد المحقق الشريف ان مركز حجمه على مركز العالم حسًّا
كما ان مركز ثقله ينطبق عليه حقيقة وهذا مما ينتفع به في علم
الهيئة **على مركز العالم و** ثقيل **مضاف** يقتضي فوق الارض وتحت الاخرين
وهذا الاقتضاء هو ثقله المضاف الى العنصرين وان كان خفيفًا
بالنسبة الى الارض وحدها **وهو الماء بارد رطب** بشهادة الحس
وكان من حقه باقتضاء طبيعته **انه يحيط بالارض** احاطة تامة
الا انه لما حصل في بعض جوانبها تلال مرتفعة **وفي بعض جوانبها**
وهاد منخفضة **بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال**
الماء بالطبع اقول فيه بحث لان سيلان الماء الى المكان الطبيعي
للارض قسري لامتناع الخلا اللهم الا ان يقال الماء كالارض متوجه
الى المركز كما يفهم من كلام بعضهم **الى الاغوار وانكشفت المواضع**
المرتفعة وهي الربع المسكون فصار مجموع الارض والماء كرة واحدة
وتوضيحه ان تفرض كرة الماء محيطة بكرة الارض ثم نقسمها الى
اربعة اقسام متساوية بدائرتين عظيمتين متقاطعتين على زوايا
قوايم ثم نأخذ اجزاء من ثلثة اقسام للارض ونضمها الى الربع
الآخر فينحدر الماء الى امكنة تلك الاجزاء وينكشف هذا الربع
ويحصل كرة احد ارباعها الارض وثلثة ارباعها الماء **وذلك**
الانكشاف **حكمة من الله تعالى ورحمة لتكون الارض منشأ للنباتات**
ومسكنًا للحيوانات العبارة المشهورة لهم في هذا المقام هي العناية ان
ارادوا بها ارادة الله تعالى ان يكون ذلك مستقرًّا للانسان وسائر
الحيوانات ومادة لما يحتاج اليها من النبات والمعدن فقد دخلوا في زمرة

المهتدين

المهتدين حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات فاعلا بالاختيار لا موجبا
بالذات لكنهم يفسرون العناية التي عبر عنها المص بالحكمة والرحمة
بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل وهو لا يوجب العلم بالجزئي من حيث هو
جزئي ولا الفعل بالقصد والاختيار وقد يقال ان السبب في انكشاف
الربع المسكون هو انجذاب اكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها اقرب
الشمس منها وبعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس في البروج
الجنوبية واوجها في الشمالية وكونها في القرب اشد شعاعا من كونها
في البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد اقوى واحد
من الحرارة اللازمة من الشعاع الاضعف والاخفى اذ من شان
الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد في السراج وعلى هذا تنتقل العمارة
من الشمال الى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الاوج من احدهما الى
الاخر وتكون العمارة دائما حيث اوج الشمس لئلا يجتمع قرب الشمس من
سمت الراس وقربها من الارض فيبلغ الحر الى حد النكاية والاحراق
ولا البعدان في الشتاء فيبلغ البرد الى حد النكاية والتفجيج كذا في
شرح المقاصد وفيه انه لا مدخل لقرب الشمس من الارض في الحرارة
والا لزم ان يكون راس الجبل احر من غيره بل الحرارة انما يحصل من
انعكاس الاشعة فسبب كثرة الحرارة وشدتها كثرة الاجزاء المقابلة
للانعكاس وكون الانعكاس على الزوايا القوايم او ما يقرب منها
ادخل في الحرارة مما كان على غيرها كما يظهر بالتجربة **ثم انها** اى العناصر
باسرها كاينة وفاسدة الكون والفساد يطلقان بالاشتراك
على حدوث صورة نوعية وزوال الاخرى وعلى الوجود بعد العدم

العناصر كاينة وفاسدة

وعلى العدم بعد الوجود والمراد ههنا هو الاوّل والصّورة المحتملة لانقلاب بعض بعضنا اثنا عشر حاصلة من مقايسه كلّ من الاربعة مع الثّلاثة الباقية فستّة منها لا واسطة فيها وهى انقلابات احد العنصرين المتجاورين في الآخر يعنى انقلاب الارض ماءً وبالعكس والهوا نارًا وبالعكس وهى تعرّض المصر لبيانها واما السّتة الباقية فبعضها لايحصل الّا بواسطة واحدة حتّى انقلاب الارض هواء وبالعكس والماء نارا وبالعكس وبعضها لايحصل الّا بواسطتين حتّى انقلاب الارض نارا وبالعكس هذا ما اشتهر بينهم وقال الشّيخ الرئيس انّ الصّاعقة تتولّد من اجسام ناريّة فارقتها السّخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة فلو صحّ ما ذكره لكانت اجزاء منقلبة الى اجزاءٍ ارضيّة صلبة بلا واسطة وايضا صرّحوا بانّ النّار القويّة تحيل الاجزاء الارضيّة نارا **لان مياة بعض العيون** كعين سيهكوه وهى قريبة من بلدة مراغة من بلاد اذربيجان **تتحجّر حجرًا** مرمرًا يقرب منها في الحجم وهى صافية فلا مجال ان يتوهّم فيها اجزاء ارضيّة انعقدت حجرًا بعد ذهاب الماء بالتبخر او النضوب **والحجر يجعله اصحاب الحيل الاكسيريّة ماءً** وذلك بتصييره ملحا اولا بالاحراق وبالسحق او ما يجرى مجرى الملح كالنوشادر ثمّ اذابته بالماء وقد يقال ان ارباب الاكسير يتّخذون مياة حارّة ويجعلون فيها اجسادًا صلبة حجريّة حتّى تصير مياهها جارية **والهواء الملاصق للاناء المبرّد يصير قطرًا** فان الطاس المكبوت على الجمد تركبه قطرات الماء كلّما نحيتها حدثت مرّة بعد اخرى فتلك

القطرات

القطرات لا تخلو عن اقسام ثلثة امّا ان يكون من اجل الطاس فهو على سبيل الترشح وليس كذلك لانّ الماء يصعد بطبعه ولانّه لو كان بالترشّح لكان من الماء الحار اولى لانّه الطف فهو اقبل للنّفوذ في تلك المسام الضّيقة وامّا ان تكون خارج الطاس فتلك امّا ان ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليها وذلك هو المطلوب واما بان يكون هناك اجزاء مائيّة موجودة في الهواء المطيف بالطاس وتنزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانّه زعم انّ في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائيّة لكنّها لصغرها وجذب حرارة الهواء ايّاها لم تتمكّن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلمّا برد الاناء الّذى يليه زالت السّخونة من الاجزاء المائيّة الصّغيرة فتكثّفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وهو ايضا باطل لانّ الهواء المطيف بالاناء لايمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيّما في الصّيف فان حرارة الهواء تجذبها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة امّا نفادها وامّا تناقصها وامّا تراخى ازمنة حدوثها والكلّ خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء امّا على قرب من الاناء او على بعد منه على معنى انّ النّازل امّا ان ينحصر في الاجزاء القريبة منه او لا ينحصر فيها فان كانت على قرب منه فامّا ان ينزل الكلّ دفعة فيلزم نفادها في مرّة واحدة او ينزل شيء فشيء امّا على التّساوى فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواتر نزولها بعد التنحية مرّة بعد اخرى او على التّناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخى الازمنة

لبعد المسافة واعترض على ذلك اولا بالجواز ان يلحق تلك الاجزاء مدد
من بخارات الارض فانها متجددة دائما فتجاور الاناء دائما فلا يلزم
شيء من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى
مكان الاقرب في زمان حركة الاقرب الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء
ما كان على بعد ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه
الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا ينفد ولا يتناقص ولا يتراخى
ازمنة النزول وقد يقال لو كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب
الهواء المحيط به ماء للزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ايضا بسبب
برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الهواء الى ان يجري الماء
جريانا صالحا والمشاهدة تكذبه وايضا للزم ان يركب الندى
جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة والهواء متصل
بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب
على سطح الاناء قطرات متفاصلة والجواب عن الاول ان جرم الاناء
لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه يشتد
في ذلك ويحفظه زمانا مديدا ولذلك ربما توجد الاواني الرصاصية
المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور
لشدة تبرده يفسد الهواء المحيط به والماء لضعف تبرده وسرعة
تكيفه بالكيفية الغريبة نحيله الهواء المحيط به ببرودته سريعا فلا
يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء اما اذا نحي عنه واتصل الهواء بالسطح
عاد الى فساده وقد يجاب عن الثاني بانه لا يلزم من احالة جزء من سطح
الاناء الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء منه ما يلاصقه

بجواز

لجواز ان يكون المبرد المحيل شرط لا يوجد في كل جزء وان لم نعلمه فان
الماء المغلى في القدر والشعلة المنفصلة عن المصباح يصيران
هواء والهواء يصير نارا بالنفخ القوي في كير الحدادين وسد الطريق
الذي يدخل فيها الهواء الجديد واما المركبات التامة التي لها صورة
نوعية حافظة لتركيبها عن الانفكاك فانها تتخلق من امتزاج
هذه العناصر الاربع ويعلم ذلك من تحلل المركب بالقرع والانبيق
اذ يظهر منه هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية واما النار
فلا بد منها للطبخ والنضج بامزجة مختلفة بسبب كميات البسائط
وكيفياتها معدة لخلق اي مخلوقات مخالفة وهي اي الخلق المختلفة
المركبات المعادن بل المعدن والنبات والحيوان وذلك لان المركب
التام اما ان يكون له نشو ونما اولا فالثاني من المعدني والاول اما
ان يكون له حس وحركة ارادية اولا فالثاني هو النبات وله صورة
جوهرية متنوعة يسمى نفسا نباتيا تحفظ تركيبه ويصدر عنها بلا شعور
افاعيل متفننة من التغذية والتنمية وتوليد المثل والاول هو
الحيوان له صورة تسمى نفسا حيوانية تحفظ التركيب ويصدر عنها
تلك الافاعيل مع الاحساس والحركة الارادية وتنوير المقام ان
العناصر المتصغرة اذا امتزجت واستقرت على كيفية وحدانية
صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبدأ الذي هو واحد الذات
فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض عليها ما يحفظ تركيبها
ويقسرها على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت سريعا الى الافتراق
بمقتضى طباعها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة

المختلفة من المركبات امتزاج العناصر

ريّة

وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد عن الاعتدال
فيتفاوت محالها فى الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فتتفاوت
الصورة الفايضة عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدنى
يفيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة
الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النباتى اقرب منه الى الاعتدال
والوحدة استحق صورة اكمل واكثر آثارا والحيوان اقرب الى الاعتدال
والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبداء
الفياض وقد يقال لم ينهض دليل على ان المعدنى والنبات ليس لهما
حس وحركة ارادية وان المعدنى ليس له تغذ ونمو غايته عدم
الوجدان وانه لا يدل على العدم ولذا قال شارح التلويحات المركب
ان تحقق كونه ذا حس وارادة فهو الحيوان والا فان تحقق كونه
ذا نما فهو النبات والا فهو المعدنى وقد يتمسك فى شعور النبات واختياره
فى الحركة بميل عروق الشجر الى جهة الماء وبميله عن سمت استقامته
فى الصعود اذا كان هناك مانع فانه قبل ان يصل الى ذلك المانع ينعوج ثم
اذا جاوزه عاد الى تلك الاستقامة وبما يشاهد من ميل النخلة الانثى
الى الذكر وتعشقها به بحيث لو لم تلقح منه لم تثمر وقد يتمسك فى غذاء
المعدنيات بما يظهر على المرجان من هيئة النما ولذلك قيل هو مقر المعدنيات
واقرب معدنى الى النبات كما ان النخل مقرب النبات واقرب نبات الى
الحيوان واليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام اكرموا عمتكم
النخلة وذهب بعضهم الى ان طبايع العناصر البسيطة لها شعور ما وان
لم يترتب عليه حركة ارادية واعلم ان المعدن والنبات والحيوان اجناس

تحتها

تحتها انواع لا تحاط بالاحصاء تحتها اشخاص كذلك ومذهبهم
ان الامزجة الحاصلة فى المركبات الماضية غير متناهية والامزجة
الحاصلة فى المركبات الآتية لا تقف على حد وليس ذلك بالقياس
الى جميع اشخاص الانواع المندرجة تحت جنس واحد من الاجناس
الثلثة بل بالقياس الى اشخاص كل نوع منها والحكمة فى فسخ التركيب
وخلع صورها ان المواد فى انفسها قابلة لاكتساب صور لا تتناهى
على التعاقب فلو لم تخلع عنها صورتها الحاصلة فيها لم توجد فيها
تلك الصورة الاخرى التى لا تتناهى فتضيع قابليتها لها ولما كان
الفاعل غير متناه فى فاعليته اوجد قابلا غير متناه فى قابليته
ودبر بصنعة معدات غير متناهية تتفاوت بها استعداد القابل
تفاوتا غير متناه فيفيض منة منه على القابل كل وقت بل فى كل
ان ما كمل استعداده من الصور التى لا تتناهى فسبحانه ما اعظم
شانه كل يوم هو فى شان **والمزاج هى الكيفية المتوسطة** بين
كيفيات البسايط بان يستحر بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس
الى الحار وذهب الاطباء الى ان العناصر تستحيل فى كيفياتها فيحصل لها
كيفيات متقاربة فاترة بالقياس الى تلك الكيفيات الشديدة الصرفة
المتباعدة فتلك الكيفيات المتقاربة الفاترة هى المزاج فلا يكون المزاج
كيفية واحدة فى الحقيقة بل لها وحدة فى الحقيقة بل لها وحدة ما
فى الجملة وذهب الحكماء الى انها بعد استحالتها فى كيفياتها تخلع تلك
الكيفيات باسرها وتفيض عليها كيفية واحدة فى الحقيقة هى المزاج
الحاصلة من تفاعل البسايط الاربعة وهى باقية عند الحكماء

الحكمة فى فسخ التركيب

تعريف المزاج

وقال الشيخ في الشفاء اخترع قوم في قرب زماننا مذهبا غريبا قالوا
ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تأدى ذلك بها
الى ان تخلع صورتها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس
حينئذ صورة واحدة فتكون لها هيولى واحدة وصورة واحدة واعترض
عليه بانه لا امتزاج ح بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء
الممتزجات باعيانها وقيل قد يلزم هذه الطائفة ان الموجودة في جميع
الامتزاجات هي المخالفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد وان
ليس هناك استحالة في الكيفيات وتوسط بينها على ما ذكرتموه والزم
ينتهض دليل على بطلانه **بان تتصغر اجزاها** جدا فان تفاعل البسيط
انما يحصل بالتماس وانما هو بالسطوح فكلما كانت السطوح اكثر كان
التماس اكثر وكثرة السطوح انما تكون بكثرة الاجزاء **فتختلط** البسائط اختلاطا
تاما **بحيث تكسر صورة** وفي بعض النسخ سورة **كل واحد منها** اي
سورة اي شدة **كيفية** البسيط **الاخر** المضاد له **فتحدث كيفية**
متوسطة تفاعل العناصر لا يخرج بحسب التقسيم العقلي على تسعة احتمالات
لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منهما اما فاعل او منفعل
ولا يجوز ان المادة هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا التاثير
والفعل ولا ان يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها التاثير والفعل
لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة وهي ما يكون
الفاعل فيها الصورة والكيفية والمنفعل فيها المادة والكيفية
وقال الامام ان الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين
المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا

والعلة

والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان تكون الكيفيات الكاسرتان
موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسار احدهما متقدما على
انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور وهي الصورة التي هي مبادي الكيفيات واما
المنكسر فليس ايضا الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد
والنقص بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات
الصرفة عن تلك البسائط فتعين ان الفاعل هو الصورة وان المنفعل هو
المادة واعترض عليه بان ما ذكر مشترك الالزام لان الصورة انما
تفعل بواسطة الكيفية القائمة بها كالصورة النارية فانها
لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها وح نقول تفاعل
الصورتين بواسطة الكيفية اما ان يكون معا لان الكيفية كما
انها غالبة اذا فرضناها الكاسرة فكذا اذا كان لها دخل في ذلك
اما ان تكون على التعاقب فيلزم صيرورة المغلوب غالبا لا يقال المنكسر
هو المادة لا الكيفية لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها
وقال صاحب التجريد الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة لان
الصورة ليست بفاعلة اذ الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت
الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك
صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون
المنفعل ايضا هو الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين
اعني انكسارهما اما معا او على التعاقب وكلاهما محال لما مر واعترض
عليه اولا بانه لم لا يجوز ان يفعل صورة الماء فعلين اعني التسخين
والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني الحرارة العرضية

والبرودة الذاتيّة فان من قواعدهم ان صورة كلّ عنصر تفعل في مادة
بالذّات وفي مجاوره بواسطة الكيفيّة ذاتيّة كانت كبرودة الماء
او عرضيّة كحرارته وثانيا بانّ انفعال المادة ههنا ليس الّا استحالتها
في كيفيّتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفيّة كانت الكيفيّة مغلوبة
بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفيّة عن الكيفيّة
باقيًا بحاله قال بعض المحققين الفاعل هو نفس الكيفيّة والمنفعل سورتها
لا نفسها فانّ الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر
سورة الحرارة وانكسار سورة البرودة لا يلزم ان يكون بسورة الحرارة
بل يحصل ذلك بنفس الحرارة اذ الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد
البرد يكسر سورة برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة فلا يلزم
ان يكون لسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرد كالماء القليل
البرد اذا مزج بالماء الشديد الحرارة فانّه يكسر سورة حرارتها واذا
كان كذلك فلا مانع من اسناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب
الاطباء وهذا القول مبني على انّ الحرارة مثلا شخص يتوارد عليه الشدة
والضعف ومنعه بعضهم وقال اذا زالت شدة الحرارة زالت الحرارة
وحدث حرارة اخرى فتأمل فان قلت المص على اي مذهب من المذاهب
الثلثة قلت على الاول فان شارح المقاصد يقول انّ الفلاسفة جعلوا الفاعل
هو الصورة بتوسط الكيفيّة التي لمادتها بالذات كحرارة النار او
بالعرض كحرارة الماء ومعنى فاعليتها ان تحيل مادة العنصر الاخر الى
كيفيّتها فتنكسر سورة كيفيّة الاخر بمعنى ان تزول تلك المرتبة من
تلك الكيفيّة وتحصل مرتبة اخرى اضعف منها المبحث الرابع في حدوث العالم

قال

قال الملّيون من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس الاجسام محدثة
بذواتها الجوهريّة وصفاتها العرضيّة وقال ارسطو واتباعه
كالفارابي وابن سينا الافلاك قديمة بذواتها اي موادها وصورها
الجسميّة والنوعيّة وصفاتها العرضيّة وقال شارح المقاصد يعني
بالصّفة ما يعمّ الصّور والاعراض المعينة من المقادير والاشكال
وغيرها سوى الحركات والاوضاع المشخّصة فانها حادثة قطعا ضرورة
ان كلّ حركة شخصيّة مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع
المعينة الدّائمة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان
مذهبهم انّ الافلاك متحرّكة حركة مستمرّة من الازل الى الابد بلا سكون
اصلا والعناصر قديمة بموادها بشخصها وصورها الجسميّة بنوعها
وذلك لانّ المادة لا تخلو عن الصّورة الجسميّة التي هي طبيعة
واحدة نوعيّة لا تختلف الّا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها
مستمرّ الوجود بتعاقب افراده الشخصيّة اذ يجوز حصوله عن عنصر آخر
بطريق الكون والفساد ولا امتناع عندهم في استمراره كذلك ولا
في استمرار انواع المركّبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية وقال
من قبله من الحكماء الكلّ اي الافلاك والعناصر قديمة بذاتها محدثة
بصورها الجسميّة والنوعيّة وصفاتها العرضيّة ثم اختلفوا في تلك
الذوات القديمة التي هي اصل الاجسام فقيل اي قال ثاليس الملطي
موافقا لما في السّفر الاول من التورية كان الاصل جوهرة واحدة
فنظر الباري تعالى اليها بنظر الهيبة والجلال فذابت وصارت ماء
وهو المذكور في قوله تعالى وكان عرشه على الماء وفي قوله ومن الماء كل

المعينة

شيءٍ حيٍّ ثمّ حصلت الارض منها اى من تلك الماء بالتكثيف و حصل
النّار والهواء منها بالتلطيف بان صار لطيف الماء هواءً
ولطيف الهواء نارًا والسّماء من دخان النّار وهذا موافق لقوله
ثمّ استوى الى السّماء وهى دخان وقيل كان الاصل ارضا فحصل
البواقى منها بالتّلطيف على وجوه متفاوتة وقيل اى قال انكسامنس
كان الاصل هواءً فيكون النّار والسّماء بالتّلطيف والبواقى
بالتّكثيف وقيل اى قال ابرقليطس كان الاصل نارا فتكونت البواقى
بالتّكثيف على وجه متقاربة وقيل اى قال انكساغورس واتباعه اصحاب
الكمون والبروز كان الاصل اجزاءً صغارا لا تنقسم الّا بحسب الوهم من كل
جنس كاللحم والخبز وغيرهما ولذا يسمّى الخليط متفرّقة متحرّكة فمنها اجتمع
منها اجزاء متماثلة متناسبة التامت واتّصلت وصار جسمًا خاصًّا
ولم يذكر مذهب ديمقراطيس لانّه مذكور فيما سبق وقيل اى قال الحرنانيون
من المجوس كان الاصل نفسًا اى ما يكون مبداء الحياة وهى الارواح
البشريّة وهيولى فتعشّقت النّفس عليها اى الهيولى لتوقّف كمالاتها الحسيّة
والعقليّة عليها وتعلّقت بها وصار تعلّقها سببا لحدوث اجسام العالم
وقدمرّ تفصيل هذا المذهب فى بحث القدم وينسب هذا الى اغاذيمون
ويقال هو شيث النبيّ عليه السّلام وقال الثّنويّة من المجوس كان
الاصل نورا يسمّى يزدان وظلمة تسمّى اهرمن وحصل العالم من امتزاجهما
وقيل اى قال فيثاغورس كان الاصل وحدات فتحيّزت فصارت ذات اوضاع
وتكونت نقاطا ثمّ ائتلفت النّقاط المتحيّزة فصارت خطوطا ثم ايتلفت
الخطوط فصارت سطوحا ثمّ ايتلفت السّطوح فصارت اجساما والظاهر

والسّماء من الدخان

انها

انّها رموز واشارات كما هو داب القدماء من الحكماء ومن هذا القبيل
قول ابى الحسين النّورى قدّس الله سرّه انّ الله لطّف نفسه فسمّاه
حقّا وكثّف نفسه فسمّاه خلقا والكلّ كناية عمّا ذهب اليه الصّوفيّة
من انّ الوجود منحصرة فى ذات واحدة هى الحقّ والعالم صفاته الّا باعتبار
وتوقّف جالينوس فى الكلّ ويحكى عنه انّه قال فى مرض موته لبعض
تلامذته اكتب انى ما علمت انّ العالم قديم او محدث وانّ النّفس النّاطقة
هى المزاج او غيره وقد طعن فيه اقرانه بذلك حين اراد من سلطان
زمانه تلقيبه بالفيلسوف لنا على حدوث الاجسام وجوه ثلثة الاوّل
وهو للامام الرّازى انّه لو كانت الاجسام قديمة موجودة فى الازل
لكانت ساكنة فيه اذ الجسم لا يخلو عن الحركة والسّكون والحركة
تقتضى المسبوقيّة بالغير لكونها انتقال من حال الى حال وهذا الانتقال
لا بدّ ان يكون مسبوقًا بحصول الحال المنتقل عنها سبقًا زمانيا لم يجامع
فيه السّابق المسبوق المنافيه للازل المسبوق بالغير سبقا زمانيا
مسبوق بالعدم لانّ معنى عدم مجامعة السّابق المسبوق ان يوجد السّابق
والسّاكن فى الازل لا يتحرّك ابدًا لانّ سكونه ان كان لذاته امتنع
انفكاكه عنه وان كان لغيره فذلك لا بدّ وان يكون موجبا مختارًا
والّا لم يكن فعله واقتضاؤه للسّكون قديما لما عرفت من انّ القدم
ينافى تأثير المختار وفيه ما مرّ ولا بدّ ان يكون موجبا لذاته او منتهيا
اليه دفعا للتسلسل والدّور يلزم دوامه اى دوام السّكون
بدوامه اى دوام السبب الموجب الواجب او المنتهى الى الواجب فلو
يزول ابدًا فالاجسام لو كانت موجودة فى الازل لم يتحرّك ابدًا واللّازم

باطل بالاتفاق لان الاجسام عند الحكماء تنحصر في الكيفيات وحركتها
واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام
يمتنع عليه الحركة انا نقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء
من البسيط ما يصح على الجزء الاخر فيصح ان يماس بيساره ما يماسه
بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح
على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب وكونه
في الوضع وايضا الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الاخر
فاذا جاز الحركة على البعض بحكم المشاهدة جاز على الكل فاللزوم
مثله قيل معارضة لو امتنع وجوده اي الجسم ازلا اي في الازل لامتنع
وجوده مطلقا اي في الازل وغيره لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته
ممكنا قلنا الممتنع ازلا ليس هو الممتنع لذاته حتى يلزم الانقلاب كالحادث
اليومي فانه ممتنع في الازل وليس ممتنعا لذاته قيل نقضا تفصيليا
المحدد لا مكان له اذ المكان هو السطح لا البعد فلا يكون متحركا ولا ساكنا
اذ الحركة هي الخروج من مكان الى اخر والسكون هو الاستقرار في مكان
واحد قلنا قد تقرر في موضعه ان المكان هو البعد الموهوم وان سلم
ان المكان هو السطح وان المحدد لا مكان له فلا شك في انه ذو وضع
وذو مماسة لما في جوفه فان بقي على الوضع والمماسة المعينتان
له فساكن والا فمتحرك فالحركة والسكون اعم مما ذكر قيل نقضا تفصيليا
ايضا الازل ينافي كل حركة معينة لكونها مسبوقة بالغير البتة لا ينافي
حركات متعاقبة لا الى اول لها توضيحه ان الحركة وان اقتضت
ان يكون كل جزء منها مسبوقا بالغير لكنه لم لا يجوز ان يكون جزئيات

متعاقبة

متعاقبة غير متناهية بان يكون قبل كل حركة جزئية اخرى لا الى نهاية
وتكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي
كل واحد منها حادث كما هو مذهب الحكماء ولا يلزم من مسبوقية كل واحد
منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء آخر غير الجزئيات على معنى انه
لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها
فتكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير وقال المحقق
الشريف كانهم ارادوا بماهية الحركة القديمة الحالة المستمرة الغير
المستقرة المسماة بحركة التوسط الموصوفة في كل آن بانها توسط
بين مبداء ومنتهى معينين وقبل ذلك الآن بانها توسط بين مبداء
ومنتهى اخرى وهكذا الى ما لا نهاية له قالوا وهذه الحالة مستمرة
في ذاتها المستلزمة لتجددات انتقالية وضعية فلا بد انه هي
الواسطة بين عالمي القدم والحدوث ولولاها لم يتصور ارتباط
احدهما بالآخر لان الحادث لا تكون علته التامة باسرها قديمة
والقديم اذا كان علة تامة لشيء لا يتخلف عنه معلوله فلا ينتهي في
حادث في سلسلة علله الى قديم ولا يتنزل قديم في سلسلة معلولاته
الى حادث بل لا بد من امر ذي جهتين استمرار وعدم استقرار فمن حيث
استمراره يستند الى قديم ومن حيث عدم استقراره المتجدد
المتعاقب الى اول يصير سببا لفيضان الحوادث من القديم فينتظم
به عالم الحوادث مستندا الى المبداء القديم سبحانه قلنا بل الازل
ينافي الحركة من حيث هي اي ماهية الحركة ونوعها لما سبق من انها
تقتضي مسبوقيتها بالغير وقد يمنع هذا واثبته بعضهم بوجهين

احدهما ان ماهية الحركة مركبة من امر ينقضي ومن امر يتحصل
لان الحركة لا بد ان تكون منقسمة الى آخر لا يجوز اجتماعها ولا
شك ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المنقضي وماهية الحركة
لا تحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المنقضي ضرورة ان مسبوقية
الجزء تقتضي مسبوقية الكل ودفع بان ماهية الحركة حاصلة في
كل واحد من الامر المنقضي والامر المتحصل باقية معهما لان الحركة
لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة فكل واحد من المنقضي
والمتحصل جزئي من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة بكل
منهما فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد
من ماهية الحركة بفرد آخر منها لا مسبوقية الماهية بغيرها من
الماهيات وهكذا الحال اذا قسم المنقضي الى جزئين يتقدم احدهما على
الآخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لماهية الحركة الموجودة
فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا
بعدم ازلي فتجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد ماهية الحركة
في الازل ولا يوجد في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي
وعدمه مع ما في الازل وانه محال دفع ذلك بان الازل ليس وقتا
محدودا او زمانا مخصوصا لجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء
منها جامع وجوده عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها
ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتيب بينها بخلاف وجوداتها
فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع فيه
شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس

لاجزاء

لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة
وانقطع فيه عدمها لم يكن هنا محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك
الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها قيل
نقضا تفصيليا ايضا لم لا يجوز ان يكون السكون الحاصل للجسم
ازلا مشروطا بعدم امر حادث وذلك العدم ازلي فيزول السكون
بحدوثه اي ذلك الامر فلا يكون السكون ممتنع الزوال قلنا فينا
في حدوثه وجود السكون بالضرورة فيتوقف حدوثه على عدمه اي
عدم السكون ولو توقف عدم السكون على حدوثه يلزم الدور وفيه
بحث لان اللازم من منافاة القديم لوجود الحادث ان لا يجامعه وجود
الحادث بل يستلزم عدمه ولا يستلزم من استلزامه اياه توقفه
عليه ليدور فان قيل العدم الازلي الذي ذكرناه لكونه ممكنا
لا بد ان يستند الى عدم واجب يعني عدم الممتنع اما ابتداء واما
بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند الى
وجود واجب اما ابتداء واما بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون
زواله مستلزما لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي انتهى
اليه استناده قلنا العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل
واحد منها الى عدم ازلي آخر ممكن من غير ان ينتهي اليه عدم واجب بل
يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية له وليس ذلك
بتسلسل محال قيل نقضا اجماليا القدرة الالهية على ايجاد امر
معين قديم وتنقطع بوجوده اذ القدرة مشروطة بعدم المقدور
فانتقض ما ذكرتم لانه يقتضي ان كل ازلي لا ينقطع لجريان الدليل

المذكور فی السّکون فی کلّ ازلی قلنا المنقطع هو التعلّق ای تعلّق
القدرة لا نفس القدرة وهو لیس امرا وجودیّا وکلامنا انّ الازلی
الوجودی لا ینقطع فان قلت السّکون ایضا امر عدمی فان عدم الحرکة
عمّا من شانه الحرکة قلت الکون اعنی حصول الجسم فی حیز امر محسوس
فیکون موجودا وهو تمام ماهیّة الحرکة والسّکون وامتیازهما
بالعوارض الخارجیّة فیکون السّکون موجودا کالحرکة الوجه
الثّانی الاجسام ممکنة لانّها مرکّبة امّا من الجواهر المفردة او
من الهیولی والصّورة ومتعدّدة وقد تقرّر فی الالهیّات انّ الواجب الوجود
بسیط واحد ولمّا کانت الاجسام ممکنة فلها سبب وذلک السّبب
ان کان حادثا یلزم حدوث الاجسام وان کان قدیما لا یکون موجبا
والّا لزم دوام جمیع ما یصدر عنه بوسط تداوم ذاته لانّ الصّادر
عن الشّیء لازم له ولا بدّ من دوام اللّازم عند دوام الملزوم وهو ای
دوام جمیع ما یصدر عنه محال مناف للتغیرات المحسوسة فیکون السّبب مختارا
وکلّ ما له سبب مختار فهو محدث لما مرّ انّ القدیم لا یستند الی المختار
وهو متّفق علیه لا یقال لم لا یجوز ان یوجد السّبب الموجب للاجسام جسما
متحرّکا علی سبیل الدّوام ویکون تحرّکه شرطا هذه الحوادث الکائنة
والتّغیرات الواقعة لان وجود هذه الحوادث ان توقّف علی وجود
حرکة وتلک الحرکة علی حرکة اخری لزم اجتماع الحرکات الّتی لا نهایة لها
المترتبة وضعا لتقدّم بعضها علی بعض وطبعا لانّ السّابق شرط
اللّاحق وهو ای ذلک الاجتماع محال بالاتّفاق وفیه انّ تلک الحرکات
معدات فلا یلزم اجتماعها وان توقّف وجود الحادث المعیّن علی عدمها ای

عدم

عدم حرکة بعد وجودها کان الفاعل الموجب مع عدم تلک الحرکة
بعد وجودها علّة تامّة مستمرّة لوجود هذا الحادث امّا استمرار الموجب
فظاهر وامّا استمرار تلک الحرکة فلامتناع اعادة المعدوم عند الخصم
فیلزم من دوامه ای دوام الموجب مع عدم تلک الحرکة دوامه ای
دوام الحادث فیلزم المحذور المذکور الوجه الثّالث الاجسام لا تخلو
عن الحوادث وکلّ ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث والحکم الاوّل
بیّن بالمشاهدة والحکم الثّانی مبرهن فی المبحث الرّابع من الفصل
من الباب الاوّل من الکتاب الثّانی فی الالهیّات فانّه بیّن هناک انّ کلّ ما
هو متّصف بالحوادث لا یکون ازلیّا احتجّ المخالف ای الحکیم بوجوه ثلثة
الاوّل انّها لو کانت محدثة باسرها لکان تخصیص احداثها بالوقت المعیّن
بلا مخصّص وهو محال توضیحه انّ تأثیر الفاعل فی العالم الجسمانی اذا کان
حادثا مخصوصا بوقت معیّن لتوقّف علی شرط حادث مختصّ بذلک
الوقت لاستحالة اختصاص حدوث التّأثیر بذلک الوقت دون ما قبله
وما بعده مع تساوی نسبته الی جمیع تلک الاوقات بلا مخصّص والکلام
فی ذلک الشّرط الحادث واختصاصه بوقت معیّن کما فی الحادث
الاوّل فلا بدّ ایضا من شرط آخر حادث ویلزم التّسلسل فی الشّروط
الحادثة واذا کان التّأثیر قدیما کان الاثر قدیما ایضا اذ لا یتصوّر
تحقّق تأثیر وایجاد حقیقی فی زمان مع عدم حصول الازمنة وقد
تقرّر هذا الوجه بعبارة اخری ابسط فیقال جمیع ما لا بدّ منه فی
الایجاد ان کان حاصلا ازلا کان الایجاد حاصلا ازلا وفیه اذ لو لم یحصل
لکان حصوله بعده امّا ان یتوقّف علی شرط حادث فلا یکون جمیع ما لا بدّ

منه حاصلا وهو خلاف المفروض اذ لا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح
واذا كان الايجاد ازليا كان وجود الاثر الذي لا يتخلف عنه كذلك
وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا
قطعا فينتقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج هذا الحادث الى ايجاد لزم
استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان احتاج فاما ان يكون جميع
ما لا بد في ايجاده حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون حاصلا
فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل في الاسباب والمسببات وهو
محال الوجه الثاني ان كل حادث زماني فله مادة فالمادة قديمة دفعا
للتسلسل في المواد فان المادة لو كانت حادثة لكانت لها مادة وهلم
جرا وهي لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية فالصورة ايضا قديمة
فالجسم المركب من المادة والصورة ايضا قديم الوجه الثالث الزمان
قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقق الا بالزمان على
ما سبق في بحث الزمان فيكون قبل الزمان زمان هذا خلف وهو
الزمان مقدار الحركة القائمة الجسم فيكون الجسم لكونه محلا للحركة
القديمة التي يقوم بها الزمان القديم قديما واجيب عن الاول
اولا بان المخصص هو الارادة اي ارادة الله فانها تعلقت بايجاده
في ذلك الوقت المعين والحاصل ان الاشاعرة جوزوا ترجيح الفاعل
المختار لاحد مقدوريه بارادته من غير مرجح آخر ولذلك امكنهم
القول بان افعال الله غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد
والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان ورغيفي
الجائع وطريقي الهارب مع المساوات في جميع الجهات التي يتصور الترجيح

بها وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح بلا مرجح فقالوا
ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج
ضروري البطلان كيف ولو جوزناه لانسد باب اثبات الصانع
واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من متصف بالترجيح
فليس بمحال بل المؤثر اذا كان مختارا فهو مرجح بارادته اي مقدور
شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته
لكن اذا كانت ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر
الى ذاته توجه ان يقال كيف اتصف باحدى الارادتين دون الآخر
فان استند ترجح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام
اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم تستند الى شيء فقد ترجح
احد المتساويين على الآخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة
لكن تعدد تعلقها بحسب المرادات لزم التسلسل في التعلقات
ويجاب اما بجواز ترتب الارادات او ترتب تعلقات ارادة واحدة
قديمة الى ما لا يتناهى واما بجواز حدوث تعلقها في وقت معين
بلا سبب مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا لكن البديهة تشهد
بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى مؤثر يخصصه بوقت
حدوثه وثانيا بانه لو صح دليلهم هذا لزم ان يكون الحادث
اليومي قديما لجريان الدليل بعينه فيه لا يقال الحادث اليومي
مستند الى الحوادث الفلكية وكل منها مسبوق بآخر لا الى نهاية
ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة
المجتمعة لانا نقول لا نسلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة

فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق بآخر
لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني عن المبداء القديم بتسلسل
الحوادث المتعاقبة كما في الحادث اليومي فان قيل تسلسل الشروط
المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة بتزايد استعدادها بتوارد
تلك الشروط عليها بالقول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى
اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبداء القديم ما هي مستعدة
له وما سوى العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط
المعتبرة في حدوث ذلك العالم عليها قلنا لا نسلم ان الشروط
والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون تصورات
متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق
الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني وثالثا بان اختصاص
حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو
لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجح بلا مرجح فان
الاوقات التي يطلب فيها الترجح هناك معدومة اذ الزمان هناك
موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا تمايز بين الاجزاء
الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجح في تلك الاجزاء لوقوع
الاثر من الاحكام الوهمية في الامور الفرضية الصرفة وانها
غير مقبولة اصلا ونوقش فيه بانه انما يدل على ان لا يطلب وجه
الترجح في الاوقات التي قبل الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات
التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاو
التي بعده ترجح بلا مرجح واقول كيف هذا ووجود الزمان مرتبط

منوط

منوط عند المجيب بوجود العالم الجسماني ولا يتصور وجود الزمان
بدون العالم الجسماني وعن الوجهين الثاني والثالث بان مقدماتهما
غير مسلمة عند المتكلم ليصح الزامه بها ولا مبرهنة ببراهين
تامة في نفس الامر وتلك المقدمات في الثاني ان الجسم مركب من المادة
والصورة وان الحادث مسبوق بالمادة وان المادة لا تخلو عن الصورة
وفي الثالث ان الزمان موجود وانه مقدار الحركة وان تقدم
عدمه على وجوده لا يكون الا بالزمان فتذكر وتدبر واعلم ان صحة
الفناء عليها اي الاجسام متفرعة على حدوثها فمن قال انها قديمة
قال لا يجوز فناؤها لما تقدم قبل هذا من ان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه ومن قال انها حادثة فاكثرهم على جواز فنائها لان العدم
قبل الوجود كالعدم بعده فما جاز على احدهما جاز على الآخر
وللجاحظ والكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد ابن كرام
بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل

الفقه فقه ابي حنيفة وحده   والدين دين محمد بن كرام

وان اعترفوا بحدوثها قالوا انها ابدية يمتنع فناؤها اذ لو عدمت فعدمها اما
ان يكون باعدام فاعل مختار او طريان ضد او زوال شرط والكل
محال وقد سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا في بيان ان العرض لا يبقى
زمانين فلا نعيدها المبحث الخامس في تناهي الاجسام الابعاد الموجودة
في الخارج متناهية من جميع الجهات سواء فرض وجودها في خلا
او ملا كالابعاد المجردة والمقارنة لها والمراد ان تناهي الابعاد لا يتوقف
على امتناع الخلا خلافا للهند وابي البركات لنا انه لو فرضنا خطا

في تناهي الابعاد

غير متناه وخطا اخر **متناهيا موازيا للاول** اى كائنا بحيث لا يلاقي
الاول اصلا وان خرج الى غير نهاية **فاذا مال الخط المتناهي** بحركته مع
ثبات احد طرفيه من الموازاة **الى المسامتة** اى صار بحيث لو اخرج
لقطع غير المتناهي **فلابد من نقطة تكون اول نقطة المسامتة**
قطعا وذلك لان المسامتة معدومة عند الموازاة فهي حادثة
فلها اول وانما تكون بنقطة ضرورة فالنقطة التي حدثت المسامتة
معها في ذلك الاول هي اول نقطها فلا يرد ما ذكره المحقق الطوسي
من انا لا نسلم لزوم نقطة هي اول نقطة المسامتة يعني ما ذكرتم
في بطلان التالي **ويكون الخط** الغير المتناهي **منقطعا بها** اى بتلك
النقطة **والا** اى وان لم ينقطع الخط وبقي منه شيء فوق تلك النقطة
لكان اول المسامتة مع ما فوقها لان المسامتة مع الفوقانية
تحصل بميل عن الموازاة اقل من الميل الذي تحصل به المسامتة
مع الميل الكثير لا تحصل الا بعد الميل القليل وتنويره ان المسامتة
مع اي نقطة تفرض انما تحصل بزاوية مستقيم الخطين عند
الطرف الثابت من الخط المتناهي واحد الخطين هو هذا المتناهي
معروضا على وضع المحاذاة والاخر هو بعينه ايضا لكن حال
كونه وضع على المسامتة لكان هناك خطا آخر كان منطبقا
عليه فزال بحركته انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله وقد برهن
اقليدس في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية
مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها ولا شك ان حدوث نصفها
قبل حدوث كلها وفي حال حدوث النصف توجد المسامتة لزوال الموازاة

قطعا وتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا
يكون النقطة الاولى اول نقطة المسامتة واذا كان الخط
منقطعا بتلك النقطة **فيكون غير المتناهي** بالعرض **متناهيا**
هذا خلف والحاصل انه لا يجوز خط غير متناه والا يلزم تناهيه
على تقدير لا تناهيه وقد تقرر هذا البرهان بوجه آخر وهو انه
لا يجوز خطا غير متناه والا فلابد في الفرض المذكور من اول
نقطة المسامتة قطعا وهو محال واعترض اثير الدين الابهري
عليه بانا لا نسلم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود خط
اخر متناه يكون موازيا للاول ومسامتا له بسبب حركته ثانيا
اذ لا يجوز ان يكون بعض هذه الامور محالا في نفسه او يكون كل
واحد منها ممكنا واجتماعها محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه وح
جاز ان يكون البعد الغير المتناهي ممكنا والفرض ممتنعا فيكون المحال
ناشيا منه لا من البعد الذي لا يتناهى او يكون كلاهما ممكنا والفرض
ممتنعا فيكون المحال ناشيا منه لا من البعد الذي لا يتناهى او يكون
كلاهما ويلزم المحال من اجتماعها والجواب انا نعلم ببديهة العقل
ان كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ايضا ممكن على تقدير
لا تناهي الابعاد فلو كان لا تناهيها ممكنا في نفس الامر لم يتصور هناك
لزوم محال ولما لزم علم ان المحال هو لا تناهي وح وقد يقال ايضا
لا نسلم ان المسامتة ببعض الحركة او الزاوية قبل المسامتة الحاصلة
بكلها وانما يلزم ذلك اذا كان بعضها موجودا بالفعل حتى يمكن ان
يوجد به مسامتة لكنهما ينقسمان بالقوة لا بالفعل ولو صح ما ذكرتموه

لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى نصف
القوس قبل الحركة الى كلها والحركة بنصف الزاوية قبل الحركة بكلها
وهكذا بل يمتنع الحركة مطلقا ودفعه بعض الافاضل بان ما ذكرتموه
احكام وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم يحكم بها على طاعة من العقل
كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انها لابد للمسامتة والحادثة من اول
نقطة فى الوهم لكن الخط الغير المتناهى لا يتعين منه نقطة للاولية
بخلاف الخط المتناهى وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامتة الا
ان يكون لها زمان هو اول لازمنة وجودها فلا تكون المسامتة فيه
مسبوقة بمسامتة فى زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم
ان يوجد هناك نقطة هى اول نقطة المسامتة فى الوهم بيانه
ان نقول لا مسامتة حال الموازاة بل لابد لحدوثها من حركة
واقعة فى زمان فاذا وجدت كانت المسامتة حاصلة فى كل آن
يفرض فى ذلك الزمان وتلك الانات المفروضة فيه غير متناهية
لا تقف عند حد فكذا المسامتات المتوهمة فيها وكل واحد منها انما
هى مع نقطة اخرى فلا يتعين نقطة اذ لا يقف الوهم عندها او هذا
مثل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول فى الوهم لكنه محال لا يقال
الماهية آنية فلابد لها من نقطة غير مسبوقة باخرى لانا نقول
مسامتة الخط آنية واما المسامتة المذكورة اعنى مسامتة الخط
للخط فلا يتصور حدوثها الا بوجود حركة فى زمان كما ذكرنا فليس
هناك مسامتة الا وهى مسبوقة فى الوهم باخرى الى غير النهاية
فلا يتعين منه نقطة غير مسبوقة ويمكن ان يقال انه اذا وقع

ذلك

ذلك المفروض فى الخارج فلابد ان يتعين فيه نقطة المسامتة
اذ لابد هناك من مسامتة غير مسبوقة باخرى والا لزم وجود
مسامتات غير متناهية العدد بالفعل فى زمان متناه وهو
محال فتلك المسامتة انما هى باول النقطة وذلك ان تحمل
ذلك الدفع على هذا المعنى بان يجعل تعيين النقطة فى الوهم
عبارة عن تعينها فى الخارج وعلى تقدير وقوع المفروض فيه
فيندفع النظر عنه وقال الامام هذا الدليل مقلوب بدلالته
على عدم تناهى الابعاد بان يقال اول خط يفرض هو محوز
العالم فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم يتحرك حتى يسامته على طرفه
والمسامتة مع النقطة التى فوقه خارج العالم خارج المسامتة
معه لما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على سمته نقطة لا تتناهى
وبعد غير متناه ينفرض فيه تلك النقطة واجيب بان اللازم
مما ذكرتم نقطة موهومة غير متناهية فى خط موهوم غير متناه
والكلام فى تناهى الابعاد الموجودة فى الخارج دون الموهومة
الصرفة احتجوا اى الهند بان كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه
حسا لان ما يلى جنوبه مثلا غير ما يلى شماله وكل ما كان كذلك
اى متميزا مشارا اليه حسا فهو موجود جسم او جسمانى لامتناع
الاشارة الحسية الى غيرهما وكل جسمانى فهو قائم بالجسم فثبت
ان كل ما وراء جسم جسم آخر لا الى نهاية ومنع هذا بان التميز
اى تميز ما وراء المجرد وهم محض ليس يثبت اى ثبات فى نفس
الامر الفصل الثانى فى المفارقات اى الجواهر المفارقة عن المادة

مطلب الجواهر المفارقة

بل لا تكون الا جسما ولا جسمانيا وفيه مباحث سبعة الاول
فى اقسامها الجواهر الغائبة التى ليس لها من شانها ان تدرك بالحواس
اما ان تكون مؤثرة فى الاجسام موجودة لها او مدبرة اياها
متصرفة فيها او لا مؤثرة ولا مدبرة والاول اى ما تكون مؤثرة
هم العقول العشرة عند الحكماء المشائين والملا الاعلى عند اهل
الشرع والثانى اى ما تكون مدبرة ينقسم الى علوية تدبر الاجرام
العلوية وهى النفوس الفلكية عند المحققين من العلماء والملائكة
السماوية عند اهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر وهى الملائكة السماوية
اما ان تكون مدبرة للبسائط الاربعة وانواع الكائنات اى
المركبات الكائنة عن البسائط وهم يسمون ارباب الانواع
والطباع التامة بلسان الحكماء ويقال المثل الافلاطونية الملائكة الارضية
ايضا كما مر فى بحث الماهية وملائكة الارض بلسان المتشرعين
واليهم اشار صاحب الوحى صلى الله عليه وسلم قال الجانى اى
مثل لى وانكشف على ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار
وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى
نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة الانسانية والثالث ما لا
يكون مؤثرا ولا مدبرا ينقسم الى خير يقتضى الخير بالذات وهم الملائكة
الكروبيون بتخفيف الراء من كرب الشىء اذا دنى وهم المهيمون
المستغرقون فى انوار جلال الله سبحانه بحيث لا ينفرعون معه
لشىء اصلا لا لتدبير الاجسام ولا للتاثير فيها والى شرير يقتضى
الشر بالذات وهم الشياطين ومستعد الى الخير والشر فيقتضى الخير

تارة

تارة والشر اخرى وهم الجن وظاهر كلام بعض الحكماء ان الجن
والشياطين يتحدون بالنوع وهم النفوس البشرية المفارقة
للابدان فان كانت شريرة تنجذب الى ما يشاكلها وتعاونها على
الشر وهى الشياطين وان كانت خيرة تنجذب الى ما يماثلها وتعاونها
على الخير وهم الجن وزعم بعض الفلاسفة ان الجن جواهر مجردة لها
تصرف وتاثير فى الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس
البشرية بابدانها والشياطين هى القوى المختلفة فى افراد الانسان
من حيث استيلائها على القوة العاقلة فصرفها عن جانب القدس
واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية
والوهمية ونقل عن المعتزلة انهم قالوا الملائكة والجن والشياطين
متحدون بالنوع مختلفون باختلاف افعالهم اما الذين لا يفعلون
الا الخير فهم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين
واما الذين يفعلون تارة الخير وتارة الشر فهم الجن ولذا عد
ابليس تارة من الملائكة وتارة من الجن وقال شارح المقاصد القول
بوجود الملائكة والجن والشياطين مما انعقد عليه اجماع الآراء
ونطق به كلام الله وكلام الانبياء وحكى مشاهدة الجن عن كثير
من الفضلاء وارباب المشاهدات من الاولياء فلا وجه لنفيها
كما لا سبيل الى نيلها بالادلة العقلية واكثر المتكلمين غير الغزالى
والراغب لما انكروا الجواهر المجردة قالوا الملائكة والجن والشياطين
اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة وعلى افعال
شاقة عجيبة قيل لو كانت لطيفة لتمزقت عن هبوب الرياح القوية

ولمّا قدرت على الافعال الشاقّة واجيب بانّها لطيفة بمعنى عدم اللّون
لا بمعنى رقّة القوام ولا يخفى ان هذا لا يلايم ما يحكى عنهم من النفوذ في
المنافذ الضيّقة والظهور في ساعة واحدة بصور مختلفة في الصغر
والكبر ونحو ذلك هذا ما استنبطته من فوايد الانبياء وان لم يصرّحوا
بها والتقطته من فرايد الحكماء والفريدة الدرّة التى يفقد مثلها
واحاطة العقل بها اى بتفاصيلها من طريق الاستدلال لعلّها
من قبيل المحال كما قال وما يعلم جنود ربّك الّا هو المبحث الثّانى فى العقول
قال الحكماء هم اعظم واوّل المبدعات التى لم يسبق عدمها على وجودها
بالزمان كما روى عنه عليه السّلام اوّل ما خلق الله العقل واقوى
ما استدلّوا به وجهان الاوّل انّ الموجد القريب اى بلا واسطة
للافلاك ليس البارى تعالى فانّه تعالى واحد حقيقى لا تكثّر فيه اصلاً
والفلك مركّب من الهيولى والصّورة والواحد الحقيقى لا يصدر عنه
المركّب فيه بحث لانّا لا نسلّم انّ البارى تعالى واحد من جميع
الجهات بل هو مختار بتعدّد ارادته وتعلّقاتها او هو موجب له
حيثيّات متعدّدة كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص
وكالسلوب وهذه الحيثيّات وان كانت امورا اعتباريّة لا عينيّة
تجوز ان تكون شروطا للتأثير فتتعدّد اثارها كما يجوّزون تعدّد
اثار المعلول الاوّل بحسب جهاته الاعتباريّة وايضا لا نسلّم
انّ الجسم مركّب من الهيولى والصّورة وقد مرّ ابطاله وايضا لا نسلّم
انّ الواحد لا يصدر عنه الّا الواحد وقد تكلّمنا عليه فيما سبق
ولا يكون الموجد القريب للافلاك جسما آخر لانّه اى الجسم ان كان حاطّ

في العقول

بها اى بالافلاك لتقدّم وجوده لكونه علّة موجدة على وجودها
المقارن لعدم الخلاء فيكون الخلاء ممكنا لذاته وهو اى الخلاء
او كون الخلاء ممكنا لذاته محال الحاصل انّ الحاوى اذا كان علّة
موجدة للمحوى فلا بدّ ان يتقدّم بوجوده ووجوبه على وجود المحوى
ووجوبه فاذا اعتبر وجود الحاوى فى مرتبة لم يكن للمحوى فى تلك
المرتبة وجوب ضرورة تأخّره بالذّات عن وجود ما هو علّة له
اعنى للحاوى بل امكانه لانّه لم يجب بعد وكلّ ما لم يجب وان كان
من شانه ان يجب فهو ممكن فالمحوى فى مرتبة وجود الحاوى
ووجوبه امكان وجود ثمّ ان عدم الخلاء فى داخل الحاوى ووجود
المحوى فى داخله متلازمان بحيث لا يمكن احدهما عن الآخر فى
نفس الامر ضرورة اذا انتفى الخلاء فى داخله كان مملوًّا بمحوى واذا
وجد المحوىّ فى داخله انتفى الخلاء فى داخله بل هما متلازمان
فى التصوّر ايضا ضرورة انّه اذا تصوّر عدم الخلاء فى داخله
فقد تصوّر وجود محوى فيه وبالعكس بل ربّما يظنّ ان عدم الخلاء
فى داخله عين وجود المحوى فيه لشدّة تقارن معنيهما وتقارنهما
وقيل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا لانّ اختلافهما
فى ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا غير
واجب فى مرتبة كان الآخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلا
يكون ممكنا فى مرتبة وجود الحاوى كذلك هذا خلف ضرورة
انّ الخلا ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا
فى مرتبة اصلا لانّ ما بالذّات لا يختلف ولا يتخلّف وههنا بحث

اما اولا فلانا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل الحاوي ووجود
المحوي في داخله فان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل المحوي معين
فالمحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم ان
المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما واما ثانيا فلانا لا نسلم ان
لخلاف المقدورين في الوجوب والامكان يوجب جواز الانفكاك
بينهما كما في الواجب والعقل الاول فان امكان ارتفاع العقل الاول
نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب وانما يقتضيه
لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجود
المعلول مرتب على وجود العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي امكان ارتفاع
اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه
فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه
مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول
مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والآخر
مستحيلا واما الثالث فلا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته وما استدلوا
به على امتناع الخلاء لا يدل على انه ممتنع بالذات وان احاطت الافلاك
به اي بذلك الجسم الموجد لزم كون الخسيس الضعيف الصغير علة
للشريف القوي العظيم وهو محال وقيل جاز ان يكون المحوي اقوى لانه
اسرع في تتميم الدائرة وايضا ربما كان اكثر ثخانة بحيث يزيد على الحاوي
في المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول منه نظرا
الى ان استبعاد الوهم لا عبرة بها في المقامات البرهانية وقد يتخيل
الخسة والشرف بالقرب والبعد عن عالم الكون والفساد ولما توقف

هذا

هذا الدليل على حصر الجسم الموجد للافلاك في الحاوي والمحوي لها بناء
على ما تقرر عندهم من ان الجسم منحصر في الافلاك والعناصر ويحتوي بعضها
على بعض وهو في معرض المنع اورد دليلا آخر لا يتوقف على ذلك فقال
ولان الجسم انما يؤثر في قابل له وضع خاص بالنسبة اليه اي الى ذلك الجسم
المؤثر فان النار مثلا لا تسخن اي شيء اتفق بل ما يجاورها والشمس
لا تضيء اي شيء اتفق بل ما يقابلها وقد يقال هذه المقدمة بديهية
ينبه عليها باستقراء الاجسام واحوالها في تأثيرها فلا يرد ان الامثلة
الجزئية والتجربة الناقصة لا تصحح القاعدة الكلية فلا يؤثر الجسم
في الهيولى المنفردة عن الصورة ولا في الصورة المنفردة عن الهيولى
اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة وذلك لان وضع الهيولى مستفاد
من الصورة التي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتدة في
الجهات ولا لها اي للصورة تعين وتشخص قبل الهيولى لما مر من ان
الصورة تحتاج الى المادة في تعينها فلا يؤثر الجسم في الجسم لانه مركب
من الهيولى والصورة ولا يكون الموجد القريب للافلاك ما توقف
فعله وتأثيره على الجسم يعني النفس والعرض القائم بها او بالجسم والصورة
والهيولى على تقدير كونها صالحة للتأثير فان قلت لعل الجسم المحتاج
اليه النفس غير الجسم المعلول لها فلا يلزم محذور قلت فينقل الكلام
الى الجسم المحتاج اليه فيتسلسل او يعود المحذور وقد يقال الكلام
في الموجد القريب لاول الاجسام فلا يجوز ان يكون شيئا موقوفا
فعله وتأثيره على وجود الجسم والا لزم الدور واقول لو كان كلام المصنف
في الموجد القريب لاول الاجسام فظاهر انه ليس جسما فلا حاجة الى

اقامة البرهان عليه وههنا بحث لانا لا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجداً لجواز ان يكون واسطة وح يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا وايضا لا نسلم ان النفس لا تؤثر الا بالة جسمانية بل قد تؤثر بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرح به فان قيل فتكون مستغنية عن المادة ذاتا وفعلا ولا نعنى بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغنى عن المادة فى ذاته وفى جميع افعاله والمحتاج الى المادة فى بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها فى اول المرتبة بدون الالة فالموجد القريب لها اى الافلاك جوهر عقلى مجرد مستغنى فى التاثير عن الاداة الجسمية وهو العقل لان الموجود منحصر فى البارى والعرض والجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل وهذا مبنى على نفى صفات البارى على ما زعموا الوجه الثانى الصادر من الله تعالى اولا اى بلا واسطة ليس العرض لانه لا يتقدم على الجوهر بل الامر بالعكس والصادر عنه اولا علة لما عداه من الممكنات بواسطة او بغير واسطة ولا يكون الصادر الاول جسما لانه لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق من ان الجسم انما يؤثر فى قابل له وضع بالنسبة اليه ولا يكون الصادر الاول هيولى ولا صورة والا لتقدم احداهما على الاخرى وقد علم انهما معاً ولان الهيولى قابلة للصورة فلا تكون علة فاعلية لها لما عرفت من ان الشئ لا يكون قابلا وفاعلا معاً وتعين الصورة مستفاد

بيان العقول العشرة

من

من الهيولى كما مر فلا تصدر الهيولى عنها الا ان الشئ ما لم يتعين لم يصدر عنه شئ ولا يكون الصادر الاول ما يتوقف فعله على جسم يعنى النفس لان الصادر الاول علة لكل جسم فهو عقل وانت تعلم فساد هذا الدليل من وجوه متعددة فتذكر ما سبق وله اى للعقل وجود من المبدأ الاول تعالى ووجوب بالنظر اليه تعالى وامكان من ذاته اى ذات العقل فيكون بذلك سببا لعقل آخر ونفس وذلك الافلاك فيصدر عنه باعتبار وجوده العقل الثانى وباعتبار وجوبه نفس فلك الافلاك باعتبار امكانه فلك الافلاك اسنادا للاشرف الى الاشرف والاخس الى الاخس وقد يعكس فيسند العقل الى الوجوب والنفس الى الوجود لان الوجوب اشرف لتقدمه على الوجود وزاد بعضهم العلم بالمبدأ وبعضهم الماهية فجعل الامكان علة لهيولى الفلك والعلم او الماهية علة لصورته وبالجملة كلامهم فى جهات الكثرة مضطرب ويصدر من العقل الثانى على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثانى اى فلك البروج ونفسه وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لكثرة فعله وتاثيره فى هيولى العالم السفلى المعبر عنه بالروح فى قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا المتمثل للكاملين بصور مختلفة بحسب استعدادهم المسمى عند اهل الشرع بجبريل المؤثر فى عالم العناصر بايجاد الصور والاعراض على العناصر البسيطة والمركبات منها بحسب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية المفيض لارواح البشر وسائر

العقل العاشر

الروح المسمى فى الشرع بجبرئيل

النفوس الارضية وقال صاحب المواقف اسناد الفلك الثامن
مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى الى
جهة واحدة في العقل الثاني كما زعموه مشكل جدا وكذا اسناد
الصور والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها الفائتة عن الحصر
الى العقل الفعال مشكل ايضا واجاب شارح المقاصد بانهم
لم يقطعوا بان العقول ليست فوق العشرة وان حيثيات كل عقل
منحصرة في الثلث او الاربع فلا يمتنع ان يكون مبدأ فلك الثوابت
عقولا كثيرة او عقلا واحدا باعتبارات وحيثيات غير محصورة
وكذا اسناد الصور والاعراض العنصرية الى العقل الاخير واعترض
الامام بان الجهات المذكورة اعتبارات عقلية لا تصلح عللا
للاعيان الخارجية فاجيب بانها ليست عللا مستقلة بل هي شروط
وحيثيات يختلف بها احوال العلة الموجودة فاعترض بانه لو كفى
مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة
فذات الواجب تعالى يصلح ان يكون مبدأ الممكنات باعتبار ما له من
كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة
في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا فاجيب بان
السلوب والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها
دخل في ثبوت الغير لزم الدور فاعترض بان ثبوتها لا يتوقف
على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير فلا دور والظاهر
ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما
الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما ويمكن

ان يبين

ان يبين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة
عن الواحد على وجه لا يرد عليه ذلك بان يقال اذا فرضنا اول
وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب وهو في اولى مراتب معلول لانه
ثم ان من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب
وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم
لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء آخر
صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن
ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا
ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب
ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط
ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن
ج د معا ثاني عشر وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا
ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب
في المتوسطات التي تكون فوق واحدة صار ما في المرتبة اضعافا
مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى
عددها في مرتبة واحدة هذا ما ذكره المحقق الطوسي في شرح
الاشارات موافقا لما في التلويحات والقلم يشبه ان يكون القلم
العقل الاول لقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وقوله
عليه السلام اول ما خلق الله تعالى القلم فقال الله له اكتب ن القدر
فقال القلم ما اكتب فقال الله اكتب ما كان في الازل وما هو كائن
الى الابد وقال عليه السلام اول ما خلق الله نوري ووجه الجمع

بينهما انّ المعلول الاوّل من حيث انّه مجرّد يعقل ذاته ومبدءه يسمّى عقلا ومن حيث انّه واسطة فى صدور سائر الموجودات ونقوش العلوم يسمّى قلما ومن حيث توسّطه فى افاضة انوار النبوّة كان نورًا لسيّد الانبياء واللوح هو الخلق اى المخلوق الثانى اى العقل الثّانى باعتبار ارتسام صور المقدورات فيه تفصيلا كما انّها مرتسمة فى العقل الاوّل اجمالا ويشبه ان يكون العقل الاوّل او العرش المذكور فى قوله الرحمن على العرش استوى متصلا به اى ظهر نوره بصورة العقل الاوّل لقوله عليه السّلام ما من مخلوق الّا وصورته مرتسمة تحت العرش كما انّها مرتسمة بالاجمال فى العرش وقال بعض الشّارحين مراده انّ اللوح هو الفلك الاعظم فتامّل فرع على وجود العقل لما كانت العقول المجرّدة عن المادّة لم تكن حادثة حدوثا زمانيا ولا فاسدة وكائنة وكانت منحصرة انواعها فى اشخاصها اى لكلّ عقل ماهية نوعية تنحصر فيه جامعة لكمالاتها اللّايقة بها بالفعل اى ليس لها حالة منتظرة لما سبق من مذهبهم ان مقابل هذه الامور اى الحدوث الزّمانى والفساد والكون وانتظار الكمال لا يكون الّا لما له مادّة امّا الحدوث وانتظار الكمال فلان كلّ حادث مسبوق بمادّة كما مرّ فى بحث الحدوث وامّا الفساد والكون فلان ما يقبل الفساد والعدم ففيه فعل وقد سبق فى بحث افتقار الهيولى الى الصّورة انّ الواحد لا يقتضى فعلا وقوّة فلا بدّ لما يقبل الفساد والعدم من مادّة تقتضى القوّة وقد يقال لانّ الفساد والكون ترك صورة ولبسها صورة اخرى وامّا التعدّد

اللوح

فرع على وجود العقل

فلانّه

فلانّه يحصل من استعدادات تلحق المادّة كما مرّ فى بحث التعيّن وكانت عاقلة لذواتها ولجميع الكليّات والجزئيّات المجرّدة غير مدركة للجزئيات المادية كما سيأتى تقريرها فى البحث الرّابع من هذا الفصل فانّه بيّن هناك ان ادراك الجزئى المادى انّما يكون بالة جسمانيّة والعقول مجرّدة كذا فى الشّروح واقول غرضه تقرير الدعاوى الثّلثة و اشارة الى ما ذكر فى الالهيّات عند البحث عن علم الله تعالى على مذهب الحكماء المبحث الثّالث فى النّفوس الفلكيّة احتجّوا على وجودها بان حركة الافلاك على الاستدارة غير طبيعيّة والّا لكان المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع قد يوجه هذا بان كلّ وضع يتوجه اليه المتحرّك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التّوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطّبع فى حالة واحدة بل يكون الهروب عن الشئ عين طلبه وانّه محال بديهة وردّ عليه بان ترك وضع ليس توجّها اليه بعينه لانعدامه بتركه بل غايته انّه متوجّه الى مثله فلا يكون المتروك عين المطلوب فقال شارح المواقف الاولى ان يوجه بانّ المتحرّك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثمّ يتركه ومثله لا يتصوّر من فاقد الارادة لان طلب الشّئ المعيّن وتركه لا يكون الّا باختلاف الاعراض الموقوف على الشّعور والارادة وههنا بحث لجواز ان يكون المطلوب فى الحركة الطّبيعيّة نفس الحركة لا حصول وضع معيّن فان قيل حقيقة الحركة هى التأدّى الى شئ آخر فلا يطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر فى آنين فى مكانين فجاز كونها مطلوبة لذاتها ولا قسريّة لانّ القسر انّما يكون الزاما على خلاف

مبحث النفوس الفلكيه

الطبع فحيث لا طبع لا قسر وفيه نظر لان القسر هو تحريك خارج عن متحرك سواء كان الميل الطبيعي للمحرك مخالفا او لا يكون في المحرك ميل طباعي اصلاً وما قالوا من ان لا ميل له لا يقبل الميل من خارج فمردود وايضا لا يلزم من عدم حركتها المستديرة طبيعية ان لا يكون لها ميل طبيعي مخالف لهذه الحركة وايضا الحركة القسرية تكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطوء والمنطقة والقطب ولا يتصور هناك قسر الا من بعضها البعض حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متوافقة وقد عرفت ما اورد عليه في بحث حركة الافلاك فتذكر فهي اذن ارادية لما مر من حصر الحركة الذاتية في الطبيعية والقسرية والارادية والارادة انما تكون مع الشعور فلها محركات مدركة اما متخيلة للجزئيات المادية واما عاقلة مدركة للكليات والجزئيات المجردة والاول باطل لان التخيل الصرف الذي ليس معه تعقل لا تتبعه حركات دائمة باقية على نظام واحد لا تختلف ولا تتغير لا في الجهة ولا في السرعة الا ترى ان الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات الجزئية تنقطع وتختلف وقيل عليه لم لا يجوز ان يكون تخيل الفلك خلاف تخيلنا فلا تنقطع ولا تختلف بل يستمر ازلا وابدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متماثلة فان قيل ان القوى الجسمانية متناهية مدة وعدة وشدة فلا يستند اليها الحركات التي لا تتناهى قلنا هو مردود ولو صح ذلك تعذر عليهم اثبات النفوس المنطبقة في الاجسام الفلكية وكل عاقل مجرد لما سنذكر في النفوس الانسانية فثبت ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة

وهي المراد

وهي المراد بالنفوس الفلكية وليست هي المبادي القريبة للتحريك اي تحريك الافلاك بالحركات الجزئية فان الحركات الجزئية منبعثة عن ارادات جزئية اذ نسبة الارادة الكلية الى جميع جزئيات الحركة على سواء تابعة لادراكات جزئية قيل لو كان المعتبر في صورة الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه يمنع من وقوع الشركة يتوقف على وجوده لانا قبل حدوث السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا معينا في هذا المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كانت الوفا لا يكون الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث تشخصه المانعة عن فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجيب عنه بان ادراك الجزئي قبل وجوده موقوف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ولا تكون تلك الادراكات الجزئية المتعلقة بالحركات الجزئية للمجردات كما سيجيء بل تكون لقوى جسمانية فايضة عنها اي الجواهر المجردة شبيهة بالقوى الحيوانية الفايضة عن نفوسنا الناطقة على ابداننا وتسمى تلك القوى الجسمانية نفوسا جزئية منطبقة ونسبتها الى الفلك كنسبة الخيال الينا في ان كلا منها محل ارتسام الصور الجزئية المادية الا ان الخيال مختص بالدماغ وهي سارية في جوهر الفلك لبساطته وعدم رجحان

بعض اجزائه على بعض في المحلية وقال شارح المقاصد المشهور من
مذهب المشائين والمذكور في النجاة والشفا ان النفوس الفلكية
قوى جسمانية منطبقة في المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح
الشيخ في الاشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة
فقال الامام فيجب ان يكون لكل فلك نفس مجردة هي مبداء الارادة
الكلية ونفس منطبعة هي مبداء الارادة الجزئية ورد عليه المحقق
الطوسي ان هذا ما لم يذهب اليه احد وان الجسم الواحد يمتنع ان
يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينتين هو آلة لهما بل الارادات
الجزئية ينبعث عن ارادة كلية ومبداهما نفس واحدة مجردة تدرك
المعقولات بذاتها والجزئيات بجسم الفلك بواسطة صورته النوعية
التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها ولا يخفى
ان هذه مناقشة في اللفظ حيث تسمى تلك الصورة والقوة نفسا
واعلم انهم اختلفوا في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة
السيارة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها تنزل مع افلاكه منزلة
حيوان ذي نفس واحد متعلق بالكواكب اول تعلقها وبافلاكه
بواسطة الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا
وباعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسطه فالقوة المحركة منبعثة
عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء
الباقية وعلى هذا تكون النفوس الفلكية تسعا اثنان للفلك الاعظم
وفلك البروج وسبعة للسيارات وافلاكها وذهب الشيخ ومن تابعه
ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل

كوكب

كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها فعدد
النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب جميعا والمشهور
بين الحكماء انها اي الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة
خلافا لبعضهم في اللامسة زعما منهم انها من توابع الحياة وللافلاك
حيوة لكونها كانها نفسانية ونقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس
وغيرهم ان الافلاك والكواكب لها شم وفيها روائح وعن الشهوة والغضب
اذ المقصود منها اي من الحواس والغضب جلب المنافع ودفع المضار
وهما محالان عليها اذ الغرض من جلب المنافع ودفع المضار حفظ الصورة
عن الفساد وصورها الجسمية والنوعية لا يقبل ذلك لامتناع الخرق
والالتيام والكون والفساد عليها وفيه بحث اذ لا نسلم ان هذه القوى
انما خلقت لما ذكر فانه يجوز ان يكون خلقها لكونها كمالات للجسم ولا
نسلم ايضا انحصار الغرض من جلب المنافع ودفع المضار في حفظ
الصورة عن الفساد وان سلم فلا نسلم ان صورة الفلك لا تقبل
الفساد وما استدل به عليه مدخول وفي الملخص ان كلام ابن سينا
اضطرب في الحواس الباطنة فحيث نفاها استدل عليه بانها متعلقة
بالحواس الظاهرة لان التخيل لحفظ صورة المحسوسات والتوهم لدرك
احوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيها فاذا لم يوجد الاصل وجب
ان لا يوجد التبع ويرد على هذا الاستدلال انا لا نسلم انحصار فايدتها
في حفظ صور المحسوسات ودرك احوالها الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز
ان يكون فيها فوايد اخرى وان سلم فلا نسلم انه لا تعطل في الوجود
واقول اثبات النفس المنطبعة ونفي الحواس الباطنة باسرها منافي

بيان تجرد النفس الناطقة

لان النفس المنطبعة قوة خيالية كما عرفت المبحث الرابع فى تجرد
النفوس الناطقة اى المدركة للكليات والجزئيات المجردة واطلاق
النطق بهذا المعنى مجرد عرف والمتأخرون فسروه فى قولهم الانسان
حيوان ناطق به واقول هذا مشكل لان الانسان اما البدن الذى
تعلقت به النفس المجردة والنفس المجردة او مجموعهما والاول ليس
ناطقا والثانى ليس حيوانا والثالث ليس ناطقا ولا حيوانا على انه
ماهية اعتبارية والمفهوم من كلام الشيخ فى بعض تصانيفه بالفا
ان المراد بالنطق معناه اللغوى اى من شانه التكلم ولعل المتأخرين
انما عدلوا عنه لانهم وجدوا بعض الطيور متشبها بالنطق وهو اى
تجرد النفوس مذهب جمع من الصوفية المكاشفين والحكماء
وحجة الاسلام محمد الغزالى والامام الراغب الاصفهانى منا وطائفة
من قدما المعتزلة وبعض الامامية وذهب جمهور المتأخرين من الفلاسفة
الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات
وذهب بعضهم الى انا لا نعرف وجود النفس لها لعدم الدليل ولا قطع
بالانتفاء لقيام الاحتمال وذهب القدما وصاحب الاشراق
الى ان للحيوانات نفوسا مجردة لانه يشاهد منها افعال غريبة تدل
على ان لها ادراكات كلية وتصورات عقلية كالنحل فى بناء بيوته
المسدسة والانقياد لرئيس والنمل فى اعداد الذخيرة والابل
والخيل والبغل والحمار فى الاهتداء الى الطرق فى الليالى المظلمة
والفيل فى غرايب احوال تشاهد منه وكثير من الطيور والحشرات
فى علاج امراض تعرض لها الى غير ذلك من الحيل العجيبة التى يعجز عنها

كثير

كثير من العقلاء ويشهد بذلك ظواهر قوله تعالى والطير صافات
كل قد علم صلاته وتسبيحه وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل وقوله
تعالى حكاية عن الهدهد احطت بما لم تحط به وحكاية عن النمل
ادخلوا مساكنكم وقالوا يدل عليه العقل والنقل اما العقل
فمن وجوه خمسة الاول ان العلم بالله وبساير البسائط لا ينقسم
اى لا يقبل الانقسام والا فجزؤه ان كان علما به اى بالبسيط كان
الجزء مساويا للكل فى الماهية لكون كل منهما علما بالبسيط وهو
محال وان لم يكن جزء العلم بالبسيط علما به فالمجموع اى مجموع
اجزاء العلم ان لم يستلزم زائدا على الاجزاء فكذلك هو محال
لانه يلزم ان لا يكون هناك علم بالبسيط وفيه بحث لجواز ان
يكون حكم المجموع مخالفا لحكم كل واحد فنقول المجموع علم بالبسيط وان
استلزم المجموع زائدا فيعود الكلام اليه اى الى ذلك الزائد
فيقال هو لا ينقسم ويتسلسل الزوايد وتنتهى الى ما لا ينقسم
فمحله اى محل العلم الذى لا ينقسم غير منقسم لان انقسام المحل مستلزم
لانقسام الحال وكل جسم او جسمانى منقسم والا لزم الجزء الذى لا يتجزى
او ما فى حكمه فمحل العلوم وهو النفس الناطقة ليس بجسم ولا جسمانى
ونوقض نقضا تفصيليا بالنقطة والوحدة اذ كل منهما غير منقسمة
ومحلها منقسم لان حلولها غير سريانى فالمقدمة القائلة بان محل
العلم غير منقسم فى موضع المنع وبما يشاهد من انقسام الجسم الى
ما يساويه فى الجسمية فلا استحالة فى كون الجزء مساويا للكل
فى الماهية وقرر بعضهم هذا الدليل بوجه اخصر لا يتوجه عليه البحث

السابق والنقص الثاني فقال النفس الناطقة تعقل البسائط
فهي غير منقسمة والا لانقسمت البسائط بانقسامها ضرورة انقسام
الحال بانقسام المحل وكل مادي منقسم فالنفس غير مادية لكن يرد
عليه انه مبني على كون النفس محل المعقول بان يكون التعقل حصول
الصورة في القوة العاقلة وهو ممنوع لجواز ان يكون العلم مجرد
الانكشاف من غير ارتسام صورة وان سلم فالنفس محل الصورة
ذي البسيط لا الذات البسيط ولا يلزم المطابقة بين الصورة و
ذي الصورة من جميع الوجوه فقد لا تكون صورة البسيط بسيطة
وان سلم فلا نسلم ان الحال في المنقسم منقسم بالفعل بالقوة وانه
لا ينافي البساطة فان الجسم البسيط عندهم ينقسم بالقوة الى
ما لا يتناهى وان سلم فلا نسلم ان كل مادي منقسم فان النقطة
مادية غير منقسمة وكذا الجوهر الفرد وقد يقال دليلهم مقلوب عليهم
لانا نقول النفس الناطقة تعقل الماهيات المركبة فهي منقسمة
لان انقسام الحال يستلزم انقسام المحل ولا شيء من المجردات
بمنقسم والجواب ان انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل
اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نسلم ان
الماهيات التي تعقلها النفس الناطقة منقسمة الى اجزاء مقدارية
ولا نسلم ان الماهيات التي تعقلها النفس الناطقة منقسمة
الى اجزاء مقدارية الوجه **الثاني العاقل قد يدرك السواد**
والبياض اذ يحكم عليهما بالتضاد **فلو كان جسما او جسمانيا لزم**
اجتماع السواد والبياض في جسم واحد اما اذا كان العاقل جسما

ولا نسلم

فظاهر

فظاهر واما اذا كان جسمانيا فلان الحال في الحال في الشيء حال
في ذلك الشيء وقد عرفت ما فيه من ان الحلول هو الاختصاص الناعت
فلا يلزم ان يكون نعت نعت الشيء نعتا لذلك الشيء كما في السرعة
والحركة **ومنع** تفصيلا **بان صورة السواد والبياض العقليين**
لا تضاد بينهما لانهما يخالفان الحقيقة الخارجية فليس يلزم
من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين ولولا
ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد ايضا لان الضدين لا يجتمعان في محل
واحد ماديا كان او مجردا وايضا لم لا يجوز ان يقوم كل منهما بجزء
من الجسم الذي نعقلهما معا غير الجزء الذي قام به الآخر فلا يلزم
اجتماع المتضادين في محل واحد **ونوقض** اجمالا **بتصور هذا**
السواد المشخص **وهذا البياض** المشخص اذ مدركهما جسماني عند الحكيم
مع ان الدليل جار فيهما والجواب ان مدركهما العقل بتوسط آلة
جسمانية الوجه **الثالث لو كان العاقل جسما** اي عضوا كالدماغ
او القلب **او حالا فيه لزم تعقله** اي تعقل العاقل ذلك العضو **دائما**
او لا لان الصورة الخارجية الحالة في مادة ذلك العضو ان كفت
في **تعقله دائما** لان التعقل مقارنة صورة المعقول للعاقل
وصورة العقل مقارنة له دائما **وان لم تكف امتنع تعقله** امتناعا
دائما اذ لا يحتاج ح الى صورة عقلية مماثلة للصورة الخارجية
وحصولها محال **لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين** في الماهية
في مادة واحدة كما مر **واللازم** اي دوام التعقل ودوام اللاتعقل
باطل فالمقدم مثله وهو ضعيف لجواز ان لا يكفي في تعقله حصول

بصورته الخارجيّة ولا يحتاج ايضا الى حضور صورة اخرى بل
يتوقف على شرط كتوجه النّفس وذلك لان كون التعقّل بحصول الصورة
ممنوع **ولانّ الصّورة العقليّة عرض** قائم بالذهن **فلا يماثل**
الجوهر اى الصّورة الخارجيّة وهذا ناظر الى قوله فى بحث العلم انّهم
ان ارادوا بالصّورة العقليّة ما يشارك الخارجيّة فى تمام الماهيّة
فباطل لانّها عرض والمتصوّر قد يكون جوهرا وقد عرفت ما فيه
هناك **وايضا** على تقدير تماثلهما لا نسلّم اجتماعهما فى محلّ واحد اذ
هى الصّورة العقليّة **حالّة فى القوّة** العاقلة **الحالّة فى العضو** والصّورة
الخارجيّة حالّة فى مادّته اى مادّة العضو **ولا دليل على امتناع**
مثل هذا الاجتماع وان سلّمنا الصّورتين المتماثلتين يجتمعان
فى مادّة واحدة بناءً على تسليم انّ القوّة العاقلة حالّة فى مادّة العضو
وانّ الحال فى الشّئ حال فى ذلك الشّئ فاجتماع المثلين انّما
يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق
لان احد الصّورتين حالّة فيها بواسطة وهذا القدر كاف فى الامتياز
بينهما على انّهما متمايزتان من وجه آخر ايضا وهو ان احدى الصّورتين
موجودة بوجود خارجى والاخرى موجودة بوجود عقلى وقد يقال
لو تمّ هذا الدّليل لدلّ على انّ النّفس النّاطقة امّا عاقلة بصفاتها
دائما او غير عاقلة لها اصلا وكلاهما باطل لانّ كثيرا من صفات النّفس
معلوم لها ولا يدوم استحضارها ايّاه واجيب بانّ صفات النّفس
ولوازمها قسمان قسم يلزمها بالقياس الى شئ مغاير لها ككونها مجرّدة
عن المادّة غير موجودة فى الموضوع والنّفس مدركة للقسم الاوّل

دائما

دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثّانى
الّا عند المقايسة لفقدان الشّرط عند عدم المقايسة وقيل عليه اذا
كان ادراكها لذاتها من قبيل القسم الاوّل لزم ان تكون مدركة لادراكها
لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية فقال بعضهم ادراكها لذاتها
ليس من القسم الاوّل لانّه انّما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعنى
ادراكها لذاتها فلا يلزم تعقّله دائما الى غير ذلك اعنى ادراكها لذاتها
فلا يلزم تعقّله دائما بقى ههنا شئ وهو ان ادراكها لذاتها وان كان
غير ذاتها لكنّه حاضر عندها لحضور ذاتها فما يلزمها من الصّفات
بالمقايسة اليه تكون مدركة دائما لتحقّق الحضور والغرض انّه
كاف فى الادراك وقال بعضهم العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان
العلم بالصّورة العقليّة بصورة اخرى مساوية ايّاها لزم اجتماع
صورتين متماثلتين فى النّفس فلا يلزم علوم غير متناهية وفيه بحث
لانّ العلم بالعلم وان كان متّحدا معه بالذّات لكنّه مغاير له بالاعتبار
فيلزم ان يكون له علوم غير متناهية متغايرة بالاعتبار فى حالة
واحدة وانّه باطل وايضا نحن نعلم بالضّرورة انّه لا يدوم علمنا
بكثير من الصّفات الحقيقيّة القائمة بالنّفس كالقدرة والسّخاوة
والعلم والشّجاعة وغيرها وقد يجاب عن الاوّل بانّ المستحيل ان تثبت
للنّفس فى حالة واحدة علوم متغايرة بالذّات غير متناهية وعن
الثّانى بان غفلتنا انّما هى عن التّصديق بتلك الصّفات لا عن تصوّرها
فانّه دائم وكلاما فيه الوجه **الرّابع القوّة العاقلة تقوى** وتقدر
على تعقّل **معقولات غير متناهية لانّها تقدر على ادراك الاعداد**

والاشكال التى لا نهاية لها ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك
لما سنذكره فى الفصل الرابع من باب الحشر واعترض عليه بان عدم
تناهى المعقولات للقوة العاقلة ان عنيتم به ان العاقلة لا
تتناهى الى معقول الا وهى تقوى على تعقل معقول آخر كما قال المتكلمون
فى مقدورات الله تعالى فالقوة الخيالية ايضا كذلك وان عنيتم به
انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة فهو ممنوع وايضا المذكور
فى باب الحشر ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية
والتعقل انفعال لا فعل والانفعالات الغير متناهية جائزة على
الجسمانيات كما فى النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام
العنصرية الوجه الخامس الادراكات اى الصور العقلية الكلية
ان حلت فى جسم عاقل لاختصت بمقدار وشكل ووضع تبعا لمحلها
فلا تكون صورا مجردة لاختصاصها بتلك الثلثة كلية اى مطابقة
لكثيرين مختلفين بالمقدار والشكل والوضع واعترض عليه بان
كلية الصور انطباقها على كل واحد من الاشخاص والافراد
اذا اخذت ماهيتها اى الاشخاص مجردة عن لواحقها الخارجية
على معنى ان الماهية المنتزعة عن كل فرد عن تلك الصور وبان
تجردها عن الصور عراها عن العوارض الخارجية لا للعوارض
العقلية ولا يقدح فى ذلك اى الكلية والتجرد شئ مما عرض فى
العقل لها اى لتلك الصور بسبب المحل والا لاشتركت الالزام ويلزم
بان نقول الادراك الكلى ايضا حال فى نفس جزئية تشخصية
من جزئية المحل جزئية الحال وتحرير الكلام ان كلية الصور هى انها

اذا

اذا تجردت عما عرض لها بتبعه المحل واقول يمكن حمل عبارة المصنف على
هذا بان يتكلف ويقال مراده ان كلية الصور العقلية انطباقها
على الاشخاص اذا اخذت من حيث هى مع قطع النظر عن اللواحق
الخارجية عنها وقد مر تحقيق هذا الكلام فى بحث الادراكات فتذكره
واما النقل فمن وجوه خمسة ايضا الاول قوله تعالى ولا تحسبن اى
لا تظنن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل هم احياء عند ربهم ولا شك
ان البدن ميت فالحى شئ آخر متغاير له وهو النفس ولا يتوهم من قولهم
ان الحيوان جسم نام حساس ان الحيوة مخصوصة بالجسم المفرق بين الحيوان
والحى الا يرى ان الله تعالى حى والتحقيق ان المجرد حى بالذات والجسم
ميت بالذات وانما تظهر اثار الحيوة فى الجسم لاجل علاقتها بالمجرد
الوجه الثانى قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا نقيض الرواح
وعشيا هو من صلاة المغرب الى العتمة والمعروض عليها اى على
النار ليس البدن الميت فان تعذيب الجماد محال بالضرورة فان
قلت عرض الروح المجرد عن البدن على النار ايضا محال قلت اذا
انقطع الروح عن البدن الترابى فله بدن مكتسب من الاعمال والعلوم
والاخلاق وهذا مذهب الصوفية قدس الله ارواحهم وقد روى عن ابن
مسعود ان ارواح آل فرعون فى اجواف طير سود تعرض على النار الوجه
الثالث قوله تعالى بعد موت البدن يا ايتها النفس المطمئنة بذكر
الله الآمنة التى لا يستفزها خوف ولا حزن ارجعى الى ربك
راضية عن الله مرضية لله والبدن الميت غير راجع الى الله
كما لا يخفى على من تامل حقيقة الرجوع ولا يخاطب بهذا النداء

فالنفس غير البدن الوجه الرابع انه تعالى لما بين كيفية تكون
البدن وذكر ما يتعوره اى يتعاقب من الاطوار قال ثم انشأناه
اى خلقناه خلقا آخر وعنى به اى بذلك الخلق الروح فدل ذلك
على ان الروح غير البدن الوجه الخامس انه قال عليه السلام اذا
حمل الميت على نعشه فاذا لم يكن عليه الميت كان سريرا ترفرف
اى تحرك من رفرف الطاير اى حرك جناحيه حول الشئ يريد
ان يقع عليه روحه فوق النعش وتقول يا اهلى ويا ولدى لا تلعبن
بكم الدنيا كما لعبت بى جمعت المال من حله بالكسر اى حلاله ومن غير
حله ثم تركته لغيرى والتبعة بكسر الباء وهى الاثم على فاحذروا
مثل ما حل بى فالمترفرف غير المترفرف حوله واعلم ان هذه النصوص
الخمسة تدل على المغايرة بينهما اى النفس الناطقة وبين البدن
لا على تجردها بل استدل بها من قال ان النفس من قبيل الاجسام
ولعل القايلين بتجرد النفس زعموا ان مجرد مغايرتها للبدن يفيد
ذلك واختلف المنكرون له اى لتجرد النفس التى يشير اليها
كل احد بقوله انا فقال ابن الراوندى انه جزء لا يتجزى فى القلب
لانه جوهر لطور قيامه بذاته وغير منقسم لما مر من تعقله
البسايط وغير مجرده لامتناع وجود المجردات فيكون جوهرا
فردا هو لانه نيست اليه العلم وقال النظام انه اجسام لطيفة
سارية فى البدن سريان الماء فى الورد والنار فى الفحم لا يتطرق
اليها تحلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه
من تلك الاجزاء الى ساير الاعضاء وقيل قوة فى الدماغ هى مبدا

فوقه

الحس

الحس والحركة فى البدن بواسطة الاعصاب النابتة فيه الى
جميع اجزاء البدن وقيل قوة فى القلب مبداء للحيوة فى البدن وقيل
مجموع ثلثة قوى احداها فى الدماغ وهى النفس الناطقة الحكيمة
اى العالمة والحاكمة وهى على الاول تفسير الناطقة والثانية فى
القلب وهى النفس الغضبية وتسمى نفسا حيوانية لكونها مبدأ
آثار الحيوان والثالثة فى الكبد وهى النفس النباتية لكونها
مبداء آثار النبات والنفس الشهوانية قيل عليه لا فرق بين
الغضب والشهوة فى كونهما من قوى النفس الحيوانية واعتذر بان
النفس النباتية مبداء الجذب الملايم ولا يبعد ان يكون ما ذكره
المص مذهب هذا القايل وقيل الاخلاط الاربعة المعتدلة وقيل
العناصر الاربعة والمحبة والغلبة اى الشهوة والغضب وقيل النار
السارية فى الهيكل المحسوس وقيل الهوء وقيل الما وقيل المزاج اى
نفس كل شخص مزاجه الخاص وقيل الاعتدال النوعى للمزاج وقيل
الحيوة وقيل تشكل البدن وتخطيطه وتاليف اجزائه وقيل الاجزاء
الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وقال شارح المقاصد وكان
هذا مراد من قال هو هذا الهيكل المخصوص والبنية المحسوسة التى
من شانها ان يحس بها وفى شرح المواقف ان القول بانه الهيكل
المخصوص مختار جمهور المتكلمين وفى شرح المقاصد ان مذهب جمهورهم
ما نقلناه عن النظام هذا ما حصلوه فى الامصار والاعصار
فاعتبروا يا اولى الابصار المبحث الخامس فى حدوث النفس الناطقة
المليون لما اثبتوا ان ما سوى الواحد الواجب لذاته وصفاته

مبحث حدوث النفس

فهو محدث لانّهم حصروا الموجد الممكن فى الاجسام وعوارضها
وبيّنوا حدوثها كما عرفت اتّفقوا على حدوثها الّا انّ قوما منهم جوّزوا
حدوثها قبل حدوث البدن لما روى فى الاخبار النبويّة صلّى الله
عليه وسلّم انّ الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام
اى سنة ومنعه آخرون لقوله تعالى بعد بيان الاطوار المتعاقبة
فى خلق بدن الانسان ثمّ انشأناه خلقا آخر وثمّ للتّراخى ولا يخفى
انّ الاية مقطوعة المتن مظنونة الدّلالة لجواز ان يريد بقوله
ثمّ انشأناه جعل النّفس متعلّقة بالبدن وانّما يلزم من ذلك
حدوث تعلّقها لا حدوث ذاتها والحديث فلكلّ رجحان من وجه
وخالف ارسطاطاليس من قبله من الحكماء القائلين بقدمها
ومنهم افلاطون وشرط حدوثها بحدوث البدن ووافقه الامام
الغزالى والمحقّق الطّوسى وصاحب الاشراق واحتجّ ارسطو بانّ
النّفوس الانسانيّة متّحدة بالنّوع والّا لكانت مركّبة من الجنس
والفصل لاشتراكها فى كونها نفسا وامتيازها بامور اخرى فلو لم
تكن النّفوس متّحدة بالنّوع لكان مفهوم النّفس جنسا وتلك الامور
فصولا فكانت جسما لانّ كلّ مركّب جسم فلو وجدت قبل البدن
لكانت واحدة لانّ تعدّد افراد النّوع بالمادّة كما مرّ فى بحث التّعيّن
ومادّتها البدن لما مرّ هناك من تعريف المادّة فلا تعدّد قبله
ثمّ اذا تعلّقت بالبدن ان بقيت واحدة لزم ان يعلم كلّ احد ما
علمه الآخر وكذا فى سائر الصّفات القائمة بالنّفس وان لم تبق
واحدة كانت منقسمة والمجرّد لا ينقسم فانّ الانقسام من خواص

المادى

المادى وقيل عليه المفهوم من كونه اى كون الشّئ نفسا كونه مدبّرا
للبدن وهو اى كونه مدبّرا عرضى فلا يلزم التّركيب فى النّفس من الشّركة
اى اشتراك النّفوس فيه اى كونه نفسا وان سلّم التّركيب فى النّفس
فلا نسلّم انّ كلّ مركّب من الجنس والفصل جسم نعم كلّ جسم مركّب من الهيولى
والصّورة كيف يكون كلّ مركّب جسما والمجرّدات الممكنة باسرها متشاركة
فى الجوهريّة والجوهر جنس لها فى زعمكم ومتخالفة بالنّوع فلها فصول
تميّز بعضها عن بعض فتكون مركّبة من الجنس والفصل وان سلّم
الاتّحاد اى اتّحاد النّفوس بالنّوع فلم لا يجوز ان يتعدّد قبل
هذه الابدان بتعدّد ابدان آخر كانت متعلّقة بها فانتقلت
منها الى هذه على سبيل التّناسخ وعمدتكم الوثقى فى بطلان التّناسخ
مبنى على حدوث النّفس وهى اى تلك العمدة انّ البدن اذا استكمل
فاض عليه نفس لعموم الفيض بلا بخل ووجود الشّرط وهو استكمال
البدن فلا يتّصل به نفس اخرى مستنسخة لانّ كلّ احد يجد ذاته
واحدًا لا اثنين فاثبات الحدوث للنّفس به اى ببطلان التّناسخ
دور وايضا لا نسلّم انّه اذا حدث بدن وجب ان تفيض عليه نفس
انّما يجب اذا لم يتعلّق به نفس مستنسخة وانّما قال المص عمدتكم الوثقى
لانّهم يستدلّون على بطلان التّناسخ بوجهين آخرين احدهما انّ النّفس
المتعلّقة بهذا البدن لو كانت متعلّقة قبله ببدن آخر لزم ان
يتذكّر شيئا من احوال ذلك البدن لانّ محلّ العلم والتّذكّر هو جوهر
النّفس الباقى كما كان واللازم باطل قطعا واعترض عليه بانّ التّذكّر
انّما يلزم لو لم يكن التعلّق بذلك البدن شرطا والاستغراق فى تدبير البدن

الاخر مانعا وطول العهد منسيا على انه قد نقل عن بعضهم انه قال
انى لا اتذكر كونى فى صورة الجمل وثانيهما انه لو تعلقت بعد مفارقة
البدن ببدن آخر لزم ان لا يزيد عليه عدد الابدان الهالكة على عدد
الابدان الحادثة فقط والثانى باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام
فتهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا فى اعصار متطاولة وبيان
الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق
بالبدن الحادث احد نفسى الهالكين فقط فيلزم تعطل النفس الاخرى
او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان او لم يكن هناك الا نفس واحدة
كانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر
من بدن واحد والتوالى ظاهر البطلان واعترض بانه انما يلزم ما ذكر
ان لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان
جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين
الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطيل
مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او
التألم بالجهالات شغل ويرد على الوجوه الثلاثة انها انما تدل على ان النفس
لا تنتقل الى بدن آخر انسانى ولا تدل على انها لا تنتقل الى حيوان آخر
من البهائم والسباع وغيرهما ما جوزه بعض التناسخية وسماه
مسخا ولا الى النبات على ما جوزه آخر وسماه فسخا ولا الى الجماد على
ما جوزه آخر وسماه رسخا ولا الى جرم سماوى على ما يراه بعض الفلاسفة
كالفارابى وسيجئ المبحث السادس فى كيفية تعلق النفس المجردة
بالبدن وتصرفه فيه قال الحكماء النفس الناطقة غير حالة فى البدن

تعلق النفس بالبدن

ولا

ولا مجاورة للبدن لان الحلول والمجاورة ينافيان التجرد لكنها
متعلقة به تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا لا يتمكن
العاشق بسببه من مفارقة المعشوق ما دام تمكن المصاحبة
وسبب تعلقها بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين
عليه فانها فى مبدأ فطرتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها
فاحتاجت الى آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات والى ان تكون
تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا
حاولت فعلا خاصا كالابصار مثلا التفتت الى العين فتقوى
على الابصار التام وكذا الحال فى ساير الافعال ولو اتحدت الآلة
لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شئ منها على الكمال واذا حصلت
الاحساسات توصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حظها
من العلوم والاخلاق المرضية وترقت الى لذاتها العقلية بعد احتظائها
باللذات الحسية قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون
فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق فى
القوة بل اقوى منه بكثير وهى تتعلق اولا بالروح الحيوانى المنبعث عن
القلب المتكون ذلك الروح من الطف اجزاء الاغذية قالوا الغذا
الوارد على المعدة اذا صار كيلوسا وتم امره فيها صار فى الكبد
كيموسا تولد منه الاخلاط الاربعة وانجذب لطيف الدم الى
تجويف فى الجانب الايسر من القلب وسخن بحرارته المفرطة وحصل
منه بخار فى غاية اللطافة شبيه بالاجرام السماوية فذلك البخار

هو المسمّى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلّق للنفس بان
شدّ الاعصاب يبطل قوى الحسّ والحركة عما وراء موضع الشدّ ولا
يبطلها مما يلي جهة الدماغ وايضا التجارب الطبّية تشهد بذلك فتفيض
من النفس الناطقة عليه اى على ذلك الروح بواسطة التعلّق قوّة
تسري تلك القوّة بسريانه اى سريان الروح في الشرايين اى العروق
الضوارب الى اجزاء البدن واعماقه فتثير تلك القوّة في كل عضو من
الاعضاء الظاهرة والباطنة قوى تليق به اى بذلك العضو من حيث
الاستعداد وتكمل بها اى بتلك القوّة نفعه اى نفع ذلك العضو
باذن الحكيم العليم والصاعد من الروح الحيواني الى الدماغ يسمّى روحا
نفسانيا والصاعد منه الى الكبد في الاوردة اعني العروق الغير
الضوارب يسمّى روحا طبيعيا وهي اى القوى باسرها تنقسم الى
مدركة ومحرّكة والمدركة الى ظاهرة هي وسايط لادراك الاشياء
الظاهرة وباطنة هي وسايط لادراك الامور الباطنة اما الظاهرة
فهي المشاعر اى الحواس الخمس ولم يقم برهان على امتناع قوّة سادسة
بل يجوز وجودها وان لم نعلمها فانّ الانسان لو فقد بعض الحواس
الخمسة لم يتصوّر اصلا مع تحققه في نفس الامر كما انّ العنّين
لا يتصوّر لذّة الجماع فالمحصور في الخمسة هو المعلوم لنا من الحواس
لا ما هو ممكن التحقّق في نفس الامر وما هو متحقّق منه الاوّل البصر
هو قوّة في ملتقى عصبتين نابتتين من مقدم الدماغ مجوّفتين تتقاربان
حتّى تتلاقيا وتتقاطعا تقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا
ثمّ يتباعدان الى العينين فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع

الحواس الخمس

البصر

فيه

فيه القوّة الباصرة ويسمّى مجمع النور وادراكه عند ارسطو واتباعه
من الطبيعيين بانعكاس صورة من المرئي بتوسّط الهواء الشفّاف
الذي لا لون له فلا يستر ما وراه الى الحدقة اى الرطوبة الجليدية
التي تشبه الجليد في اللون والصفا وانطباعها في جزء منها قالوا ان
مقابلة المبصر للباصرة توجب استعداد تفيض صورة في الجليدية
والّا لراى شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين
بل لا بدّ من تادّي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوّفتين والى
الحسّ المشترك ولم يريدوا بتادّي الصورة من الجليدية الى الملتقى
ومنه الى الحسّ المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا
ان انطباعها في الجليدية معدّ لفيضان على الملتقى وفيضانها عليه
معدّ لفيضانها على الحسّ المشترك وذلك الجزء من الحدقة يكون
زاوية رأس مخروط مفروض اى متوهّم لا وجود له اصلا قاعدته
سطح المرئي ولذلك اى لكون الابصار بالانطباع على الوجه المذكور
دون خروج الشعاع يرى القريب اعظم من البعيد اى المرئي اذا كان
قريبا من الرائي قربا معتدلا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما
هو عليه وهكذا يتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثمّ يضمحلّ بحيث لا يرى
وما ذاك الّا لانّ الاقرب ينطبع في جزء اعظم من الجليدية والا
بعد في جزء اصغر وبيّنوا كيفيّة ذلك بانّ المرئي اذا كان على البعد المفروض
من الرائي فانّ الخطّين الخارجين من البصر الواقعين على طرفي المرئي
يحيطان بزاوية عند البصر ترتسم فيها صورة المرئي فاذا بعد المرئي
اكثر ممّا فرض كانت الزاوية التي بين الخطّين الخارجين من البصر الواقعين

على طرفي المرئي حينئذ اصغر من الزاوية الاولى كما يشهد به التخيل
الصحيح فترتسم صورة المرئي في هذه الزاوية الصغرى فيرى اصغر
وكلما تزايد البعد تزايد صغر الزاوية وصغر المرئي حتى يرى الخطان
لشدة قرب احدهما من الآخر عند الباصرة كانهما خط واحد فتنمحي
الزاوية وتبطل الرؤية ويعينك على تصور مقدار الزاوية التي
يرتسم فيها صورة المرئي ان يتوهم خطوطا خارجة من البصر الى
هيئة مخروط رأسه عند الباصرة وقاعدته متصلة بالمرئي
فالزاوية المجسمة التي عند رأس المخروط محيطة بجزء من الجليدية
قطعا فذلك هو محل ارتسام صورة المرئي وكلما كان بعد المرئي
اكثر كان تلك الزاوية والجزء الواقع من الجليدية فيها اصغر ولا شك
ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك
يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من
المرئي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون
بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة مخروط كما هو على القول
بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء
كانت الزاوية ضيقة اولا وفيه بحث لان الابصار ليس حاصلا
بمجرد القاعدة بل للراس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت
حال المرئي صغرا وكبرا بتفاوت رأسه دقة وغلظا الا يرى ان
الابصار ان كان بالانطباع كما زعموا كان الظاهر لا يتفاوت حال
المرئي في الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع
على ما صورة من توهم المخروط جاز ان يظهر التفاوت فيه بحسبهما

واعلم

واعلم ان المتأخرين فهموا من قول القدماء فان الابصار انما
يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو
تلك الصورة فورد عليهم انه لا يلزم ان يحس الانسان بما هو اكبر
من نقطة ناظرة اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا
يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه على ادراك المحكوم
عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا
بعد الشيء عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا ان
صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتأثرت الحاسة لها تنبهت
فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب قربه
وبعده فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة **وقيل** ادراك
البصر **باتصال شعاع** موجود على هيئة **مخروط يخرج منها** اي الحدقة
ورأسها فيها **الى المرئي** وهذا مذهب افلاطون وجمهور الرياضيين ثم
انهم اختلفوا فيه على وجوه ثلثة الاول ان ذلك المخروط مصمت الثاني
انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام رقاق قد اجتمع
اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه
اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه
ولذلك يخفى على البصر الاجزاء في غاية الصغر الثالث انه يخرج من
العينين جسم شعاعي رقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر ثم
يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل
الادراك به وقال الفارابي في رسالة الجمع بين رأي افلاطون وارسطو
ان غرضهما تبيين الابصار بنوع من التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع

ولاحقيقة الانطباع ومنع ذلك القول بانّه لوكان كذلك لتشوّش
الابصار بهبوب الرّياح فلانرى المقابل ونرى غيره اى غير المقابل ودفع
بانّ القائلين بخروج الشّعاع ان ارادوا بما ذكروا انّ المرئى اذا قابل
شعاع البصر استعدّ لان يفيض على سطحه من المبداء الفيّاض شعاع
يكون ذلك الشّعاع قاعدة مخروط متوهّم رأسه عند مركز البصر
لكنّهم سمّوا حدوث الشّعاع على سطحه بسبب مقابلته للعين خروج عنها
مجازا على قياس تسمية حدوث الضّوء فيما يقابل الشّمس بخروج الضّوء
عنها وقال المحقّق الشّريف هذا تأويل صحيح لانّ الظّاهر انّ الابصار
انّما يكون بذلك الشّعاع الواقع على سطح المرئى فينبغى ان يرى على
جدار واحد فى جميع ابعاده ويمكن ان يدفع بان ذلك الشّعاع متفاوت
فوسطه اقوى من اطرافه فاذا بعد المرئى لم يرى منه ما ضعف شعاعه
وههنا مذهبان اخران للحكماء فقال بعضهم ليس يخرج من العين شعاع
لكن الهواء الّذى بينها وبين المرئى يتكيّف بكيفية الشّعاع الّذى فيه
ويصير ذلك آلة فى الابصار وردّ بانّا نعلم بالضّرورة انّ الشّعاع
الّذى فى عين العصفور يستحيل ان يقوى على احالة ما بينه وبين فلك
الثّوابت بل نقول انّ العصفور او الانسان بل الفيل لوكان بكلّيته
نورا لم يتصوّر احالته لما فى عشرة فراسخ من الهواء وقال صاحب الاشراق
لا شعاع ولا انطباع وانّما الابصار لمقابلة المستنير للعضو الباصر
الّذى فيه رطوبة ثقيلة فاذا وجدت هذه الشّروط مع زوال المانع
يقع للنّفس علم اشراقى حضورى على المبصر فيدركه النّفس مشاهدة
ظاهرة جليّة المشعر الثّانى السّمع اى القوّة السّامعة وسبب ادراكه

السمع

وصول

وصول الهوا المتموّج الى الصّماخ وقد مرّ تحقيقه فى الاعراض بما لامزيد
عليه وهو اى السّميع قوّة مستودعة فى مقعره اى فى العصبة المفروشة
فى مقعر الصّماخ الّتى فيها هواء محتقن كالطّبل فاذا وصل الهواء الحامل
للصّوت الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوّة المودعة فيها المشعر
الثّالث الشّمّ اى القوّة الشّامّة وهو قوّة مستودعة فى زائدتين
شبيهتين بحلمتى الثّديين هما فى مقدم الدّماغ اى البطن المقدّم من
بطونه ويدرك الرّوايح بوصول الهواء المتوسّط بين القوّة الشّامّة
وبين ذى الرّايحة المتكيّف بها اليه الا ترى انّ الرّايحة كلّما كانت ابعد
كانت الرّايحة المدركة اضعف اذ كلّ جزء من الهواء انّما ينفعل بالرّايحة
من مجاوره ولاشكّ ان كيفيّة المتأثّر اضعف من كيفيّة المؤثّر
وقيل يدرك الرّوايح بوصول الهواء المختلط بجزء لطيف تحلّل وانفصل
من ذى الرّايحة اليه ومنع هذا بانّ القدر اليسير من المسك لا يتحلّل
منه على الدّوام ما ينتشر الى مواضع تصل اليها الرّايحة انت تعلم ان
هذا انّما انحصار الشّمّ فى الوجه ولا ينافى حصوله على كلّ واحد من الوجهين
تارة معا وتارة بدلا عن الاخر كما ذكره بعض المحقّقين وزعم بعضهم
انّ الرّايحة قد يتأدّى الى الشّامّة بلا استحالة من الهواء المتوسّط
ولا تحلّل من ذى الرّايحة بل بانّ يفعل ذو الرّايحة فى الشّامّة
من غير ان يفعل فى الجسم المتوسّط بناءً على ما حكى فى التّعليم الاول
من انّ الرّخمة قد انتقلت من مسافة مائتى فرسخ برايحة جيف
حصلت من مقاتلة وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان
يتحلّل من تلك الجيف اجزاء تسافر مائتى فرسخ وان يبلغ استحالة

الشم

الهواء الى تلك المسافة ورد بجواز نقل الرياح روايح الجيف الى
منازل الرحمة على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة حين
هي محلقة في الجو العالي المشعر **الرابع الذوق** اي القوة الذائقة
وهو منبث اي منتشر من بثه اذا نشره **في العصب المفروش على**
جرم اللسان وادراكه بمخالطة رطوبة الفم المسماة بالرطوبة
اللعابية المنبعثة عن الآلة الموسومة بالملعبة **بالمذوق** اي
باجزاء لطيفة منه **ووصوله** الى المذوق مع تلك الرطوبة بالغوص
الى العصب المذكور فالمحسوس كيفية ذي الطعم وفايدة تلك
الرطوبة تسهيل وصول المحسوس الحامل للطعم الى القوة الحاسة
ويحتمل ان تتكيف الرطوبة بالطعم فتغوص وحدها فيكون المحسوس
كيفيتها المشعر **الخامس اللمس** اي القوة اللامسة **وهو منبث في جميع**
جلد البدن وبه يحترز الحيوان عما ينافي مزاجه ويفسده من كيفيات
العناصر ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها
ممر الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة الالهية ان لا يكون لها
حس لئلا تتاذى بمرورها وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط
الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسودا وكالرية فانها دائمة الحركة
لترويح القلب فلا حس في شيء من هذه الاعضاء بل في اغشيتها
لتدرك بها ما يعرض لها من الافات وكذلك العظم ليس فيها قوة
لامسة لانه اساس البدن وعليه اثقالها فلو كان له حس لتاذى
بالحمل وقد يقال ان له حسا الا ان في حسه كلالا ولذلك كان
احساسه بالالم اذا احس شديدا جدا **وادراكه بالمماسة** بين آلة اللامسة

ومحل

ومحل الكيفية الملموسة **والاتصال بالملموس** واختلفوا في وحدة
وتعدده فذهب الجمهور الى انه قوة واحدة بها تدرك جميع الملموسات
كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات
ليستدل بها على تعدد مباديها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ
الرئيس الى انها قوى متعددة فقالوا ههنا الملموسات مختلفة الاجناس
متضادة فلابد لها من قوى مدركة مختلفة بحكم التضاد فاثبتوا بينها
لكل ضدين منها قوة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة
بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة
بين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة
واما القوى المدركة الباطنة فخمس ايضا بالاستقراء وما يقال
من انها مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة
للصور وهي ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك
واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة
اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان
تحفظ الصور وهي الخيال واما ان تحفظ المعاني وهي الحافظة
فوجه الضبط وجعل الحافظة المتصرفة مدركات باعتبار الاعانة
على الادراك **الاول الحس المشترك** ويسمى باليونانية بنطاسيا
اي لوح النفس **وهو قوة تدرك صور المحسوسات بالحواس** التي هي كالجواسيس
لتلك القوة **باسرها** ولذا سمي مشتركا **فانا نحكم على هذا الجسم بانه**
ابيض طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة يحضره المحكوم به وعليه
فلابد من قوة جسمانية تدركها اي المحكوم به وعليه **جميعا** وليس شيء

الذوق

اللمس

القوى الباطنة

الحس المشترك

جيس

من القوى الظاهرة كذلك فلابد من قوة باطنة واعترض عليه بان
الحاكم هو النفس ليس الا واسناد الحكم الى القوة مجاز واجتماع
الاشياء عند النفس حال حكمها قد يكون بارتسامها كلها فيها كما
اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسامها في آلتين لها كما اذا
حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة تجتمع
فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة
اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان
الحكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهم جماعة لتم ما ذكره
اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكمه
عليها فلابد من قوة باطنة تدرك المحسوسات وتحكم بينها ومحله مقدم
البطن الاول من بطون الدماغ قد تقرر في الطب ان للدماغ بطون
ثلاث من الجهة الى القضاء اعظمها البطن الاول واقصرها
البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن الاول الى البطن الآخر على
شكل الدودة فآلة الحس المشترك هو الروح المصبوب على مقدم
البطن الثاني الخيال وهو قوة تحفظ تلك الصورة اي صور
المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة فهو خزانة للحس المشترك
فان الادراك الذي هو قبول الصورة غير الحفظ ولذا يوجد القبول
بدون الحفظ كما في الماء فانه يقبل الشكل ولا يحفظه والقوة الواحدة
لا يصدر عنها الا فعل واحد فيستحيل ان تكون القوة قابلة
وحافظة معا وفيه نظر لان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط
به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها بالخيال على ان القبول

الخيال

والادراك

والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ
في شيء واحد لا يقدح في قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ومحله
مؤخر هذا البطن الاول قال المحقق في شرح الاشارات كان الروح
المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما في
مقدم ذلك البطن اختص بالحس المشترك وما في مؤخره اختص
بالخيال الثالث الواهمة وهي قدرة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة
بالصور المحسوسة كصداقة زيد وعداوة عمرو وبالنسبة اليك قالوا وهي
التي تحكم بان هذا الاصفر هذا الحلو ويتجه عليه ان النسبة
التي بينهما وان كان معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا ان طرفيها
محسوسان مدركان بالحس المشترك والحاكم لابد ان يدرك الطرفين
والنسبة حتى يتمكن من الحكم فلا يجوز ان يكون الحكم للمذكور القوة
الوهمية ولا الحس المشترك ومحلها مقدم البطن الاخير المشهور
في الكتب المعول عليها ان الواهمة في جميع الدماغ والاخص بها
هو آخر البطن الاوسط الرابع الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه
الوهم من المعاني الجزئية بعد غيبتها عن الوهم وهي خزانة له وتسمى
الذاكرة والمتذكرة ايضا ومحلها مؤخر هذا البطن الاخير والمشهور
ان محلها مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره الخامس المتصرفة
وهي التي تحلل وتركب الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة
بها فتركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص
له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ماله
هذه العداوة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قوله

الواهمة

الحافظة

المتصرفة

صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة
كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد يقال تركيب
الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة
عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس وتركيب المعنى بالصورة كما في
توهم صداقة جزئية لزيد وتفصيله عنها كما في سلب صداقة جزئية
عنه وعلى هذا القياس **وتسمى** المتصرفة **متفكرة ان استعملها العقل**
في مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصله عنها **ومتخيلة ان استعملها**
الوهم في المحسوسات فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة المتخيلة
مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة
فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى
فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما ليس هو آلة فيها بل لها تسلط على
مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها
للقوة العقلية بحيث صارت مطواعة لها فقد فاز فوزا عظيما **ومحلها**
الدودة التي في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين الاول
والثالث والمشهور ان المتصرفة في مقدم الدودة **والدليل على اختصاص**
هذه القوى الباطنة **بهذه المواضع** المذكورة من الدماغ **اختلال**
العقل اي فعل القوى **بخللها** اي المواضع وههنا ابحاث الاول ان الشيخ
ذكر في القانون بعد ذكر الوهم وهذه القوى لا يتعرض الطبيب لمعرفتها
وذلك لان مضار افعالها تابعة لمضار قوى اخرى مثل التخيل والخيال
والذكر والطبيب انما ينظر في القوى اذا لحقتها مضرة في فعلها كان
ذلك مرضا فان كانت المضرة تلحق فعل قوة بسبب مضرة لحقت فعل قوة

اخرى

اخرى وكانت تلك المضرة تتبع سوء مزاج او فساد تركيب في عضو ما
فيكفيه ان يعرف ان لحوق تلك المضرة بسبب سوء مزاج ذلك العضو
او فساده حتى يتداركه بالعلاج او يحفظ ولا عليه ان يعرف حال القوة
التي انما يلحقها ما يلحقها بواسطة اذا كان قد عرف حال التي يلحقها
بغير واسطة هذا كلامه وفيه اعتراف بان التجربة لم تقع في الواهمة
الثاني ان الشيخ ذكر في الشفا يشبه ان يكون القوة الوهمية هي
نفسها المتذكرة والمتخيلة والمفكرة وهي نفسها الحاكمة فتكون
بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متفكرة
بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها وله تردد
ايضا في الحافظة مع المتذكرة اعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ
من مخزونات الوهم قوتان قوة واحدة الثالث ان الشيخ المقتول حكم
بان الخيال والواهمة والمتخيلة قوة واحدة لها افعال متعددة
تسمى بحسبها باسماء مختلفة فمن حيث يتعلق بها حفظ الصور
تسمى خيالا ومن حيث الحكمة واهمة ومن حيث التفصيل والتركيب
متخيلة وذكر ان الدليل على تغاير هذه القوى ان جعل تغاير
الافاعيل فلا يتم فان الحس المشترك عندهم مدركة لمدركات
جميع الحواس الظاهرة وان كان اختلال الفعل مع بقاء الثاني
فعسى ان التجربة لا تفي بذلك لا سيما فيما يتحد مواضعها او تتقارب
كهذه الثلثة فان فساد مقدم بطن مع سلامة مؤخره صعب الاثبات
كيف وفعل بعضها يتوقف على فعل غيرها كفعل المتخيلة على فعل الخيال
والوهم والحافظة وفعل الوهم على فعل المتخيلة بل على الخيال ايضا

فى الجملة فكيف تخيّل واحدًا منها وسلّم الباقيات وانكر انطباع الصور
فى الحواس مطلقا لانّ المدرك ربّما يزداد مقداره على مقدار محلّ
الحسّ بالاضعاف فالحاصل فيه لامحالة يكون اصغر منه فكيف ينطبق
عليه وما يقال من انّ النفس تستدلّ بالصورة وان كانت اصغر
من المرئى على ما عليه المرئى فى نفسه بمعنى ان ما مقدار صورته هذا
كم يكون اصل مقداره باطل عنده لان ادراك مقدار المرئى
بالمشاهدة لا بالاصل والحقّ عنده فى الصور الخيالية وصور المرآة
انّها اصباص معلّقة لا فى مكان بل هى موجودة فى عالم آخر متوسّط
بين التجرّد التامّ والتعلّق التامّ يسمّى عالم المثال والنفس تشاهدها
هناك ولها مظاهر كالمرآة والخيال وانكر انحفاظ المعانى الجزئيّة
فى الحافظة اذ ربّما يجتهد الانسان جهدًا عظيما فى تذكر شىء منها
فلا يتأتّى له ثمّ يتّفق ان يتذكّره بعينه فلو كان محفوظا فى بعض
قوى بدنه لما غاب عنه بعد الفحص الشديد بل المعانى عنده محفوظة
فى النفوس المنطبعة السماويّة كما انّ الكلّيّات محفوظة فى المجرّدات
نعم جوّز ان يتعلّق بالحافظة استفادته من الخزانة وحقيقة
الادراك عنده اضافة اشراقيّة للنفس بالنسبة الى المدرك
وتلك الاضافة ربّما ترتّب على استعمال الحواس وربّما يتحقّق بدونه
فانّ النفوس المنسلخة عن الابدان ربّما تشاهد امورًا تتيقّن انّها
ليست نقوشا فى بعض القوى البدنيّة والمشاهدة باقية مع النفس
ما بقيت وكذا الانوار العالية يشاهد بعضها بعضا وليس بصرها
يرجع الى علمها بل علمها يرجع الى بصرها فهذه القوى كلّها فى البدن

ظلّ ما فى

ظلّ ما فى النفس الناطقة من قوّة المشاهدة بذاتها فالمدرك للجزئيّات
المادية اوّلًا هى هذه القوى والنفس انّما تدركها بواسطة تلك القوى
وانطباع صورها اى الجزئيّات فيها اى القوى بل الحقّ انّ المدرك هو
النفس لا غير وادراكها للجزئيّات المادية موقوف على ارتسام صورها
فى القوى لانّا لو تصوّرنا مربّعا مجنّحا بمربّعين متساويين من جميع
الوجوه الّا فى ان احدهما على يمين المربّع الوسطانى والآخر على يساره
من غير ان نسند هذه التصوّر الى الخارج بان نرى هذا الشكل
فى الخارج بل نتصوّره بمحض اختراعنا وتصوّرت اى انتقشت النفس
به اى بذلك المربّع لزم تغاير محلّ الجناحين فى الذهن اذ لا بدّ من
الامتياز بين الجناحين المختلفين فى الوضع وليس هذا الامتياز
بينهما بحسب الماهيّة ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل
والسواد والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل
بالمحلّ بان يكون محلّ احدهما غير الآخر وليس هذا هو المحلّ الخارجى
لانّ المفروض انّه لم يؤخذ من الخارج فتعيّن انّ المحلّ الادراك
لذلك ولزم منه انقسام النفس وهو محال فوجب ان يكون محلّ صورة
المربّع قوّة جسمانيّة قابلة للقسمة فتدركها النفس هناك وانت تعلم
انّما يتمّ فى المتخيّلات المسمّاة بالصور دون المتوهّمات التى هى معانٍ
جزئيّة واما القوى المحرّكة اى ما له دخل ما فى التحريك فتنقسم الى
اختياريّة تختصّ بالحيوان وطبيعيّة تشمل النبات والحيوان والاولى
تنقسم الى باعثة تسمّى شوقيّة ونزوعيّة وهى قوّة تحثّ الشخص على
جلب النافع وتسمّى القوّة الشهوانيّة او على دفع المضارّ وتسمّى القوّة

الغضبية والى فاعلة وفى بعض النسخ محركة اى بالفعل وهى قوة
منبثة فى العضلات المحركة للاعصاب تحرك الاعضاء بواسطة
تمديد الاعصاب وارخائها الى قبضها وبسطها وهى اى الفاعلة المبداء
القريب للحركة تحقيق المقام ان مبادى الافعال الاختيارية المنسوبة
الى النفس الحيوانية اربعة مرتبة ابعدها عن الافعال هو التصور
الجزئى للشىء الملايم والمنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما
ينبغى ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلى يكون نسبته
الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئى خاص والا يلزم ترجح
احد الامور المتساوية على الباقية ويليه شوق ينبعث من ذلك
التصور ويليه الاجماع المسمى بالارادة ويدل على مغايرته الشوق
كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما فى الدواء البشع وغير
مريد ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية ومنه يعلم
ان الفعل الاختيارى قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادى
الافعال الاختيارية مربعة مبنى على الاغلب وعند وجود ذلك
الاجماع احد طرفى الفعل والترك الذى يتساوى نسبتهما الى القادر
عليهما ويليه التحريك من القوة المنبثة فى العضلات وقد قال
بعضهم الشوق انما يوجد فمن ليس قدرته تامة فيتردد ويشتاق
واما الذى يثق بقدرته فلا شوق له واما القوى الطبيعية فهى
اما لحفظ الشخص او لحفظ النوع يتعاقب الاشخاص والاولى
قسمان الاول الغاذية الكائنة لبقاء الشخص وهى التى تحيل اى الغاذية
تغير الغذا الى مشابهة المغتذى ليخلف ذلك الغذاء بدل ما يتحلل

بالحرارة

بالحرارة غريزية او غيرها ويتم فعل الغاذية بافعال ثلثة جزئية
احدها تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط الذى هو بالقوة القريبة
من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل كما يقع فى علة تسمى اطروفيا وهو عدم
الغذا والثانى ادخاله فى جوهر العضو بحيث يصير جزءا له وهو الالصاق
وقد يختل فى الاستسقاء اللحمى والثالث التشبيه بالعضو المغتذى
حتى فى قوامه ولحمه وقد يختل كما فى البرص والبهق فان البدل والالصاق
موجودان فيهما والتشبيه غير موجود فهذه الافعال الثلثة لابد
وان يكون لقوى ثلث لكن القوة الغاذية بل هى مجموعها او قوة اخرى
تستخدم كل واحد منها فذهب بعضهم الى الثانى والاكثرون على الاول
والقوة التى يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية وهى واحدة
بالجنس كما فى الانسان وغيره من المركبات التى لها اعضاء واجزاء
مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء وتختلف بالنوع اذ فى كل منها
قوة تغير الغذا الى تشبيه يخالف تشبيه القوة الاخرى وفيه بحث
لان تحصيل جوهر البدل انما هو فعل هاضمة الكبد والالصاق فعل
جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها هو التشبيه فليس هناك الا
قوة واحدة يصدر منها التشبيه واعلم ان كثيرا من الاطباء كجالينوس
وصاحب الكامل وغيرهما من الاطباء المتاخرون لم يفرقوا بين
الغاذية والهاضمة وغاية ما قيل فى الفرق بينهما ان القوة الهاضمة
تبتدى فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا
جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو
فللدم صورة نوعية فاذا استحال شبيها بالعضو فقد بطلت تلك

الصّورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصّورة العضويّة
وفسادا للصّورة الدمويّة وهذا الكون والفساد انّما يحصلان
بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله ماخذ استعدادا لمادّة الصّورة
الدمويّة فى الانتقاص وماخذ استعدادها للصّورة العضويّة
فى الاشتداد ولا يزال ينتقص والثّانى يشتدّ الى ان تنتهى المادّة
الى حيث تبطل عنها الصّورة الاولى الدمويّة فتحصل الاخرى وهى
العضويّة فالحالة الاولى هى فعل القوّة الهاضمة والحالة الثّانية
هى فعل القوّة الغاذية ويرد عليه انّه لم لا يجوز حصول الحالتين
بقوّة واحدة فانّه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت
كلّ واحدة منها قوّة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة
فانّ الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة
فى الكيف فقط وبعضها استحالة فى الصّورة النّوعيّة ايضا
ولمّا جاز ان تكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوّة واحدة هى
الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة فى الصّورة العضويّة ايضا
بتلك القوّة بعضها التكون هى مبطلة للصّورة الدمويّة ومحصّلة
للصّورة العضويّة كما كانت مبطلة للصّورة الغذائيّة ومحصّلة
للصّورة الدمويّة الثّانى النّامية الكائنة لكمال الشّخص ولا يخفى
ان اطلاق النّامية على القوّة بالنّظر الى الوضع اللغوى من قبيل سيل
مفعم على لفظ اسم المفعول وذلك لان فعلها انّما هو الانماء والنّامى انّما
هو الجسم ولعلّهم راعوا مشاكلة الغاذية وهى الّتى تزيد فى اقطار البدن
اى طوله وعرضه وعمقه على تناسب طبيعىّ تقتضيه طبيعة الشّخص

الذّى

الّذى فيه القوّة الى غاية النّشو فى ذلك الشّخص ثمّ تقف عن فعلها
بخلاف السمن فانّه قد يكون بعد كمال النّشو وقد مرّ فى بحث الحركة
عند تعريف النّمو ما يجديك لتحقيق هذا التّعريف وقيل لا يسلم
انّ النّامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوّة واحدة تختلف
احوالها بالقوّة والضّعف فتحصل برهة من الغذاء على ما يزيد على قدر
المتحلّل من الاعضاء الاصليّة وذلك فى [...] النّمو اعنى قريب
من الثّلاثين ثمّ يتطرّق اليها شئ من الضّعف فيحصل منه ما يساوى
وذلك فى سن الوقوف اعنى قريب من الاربعين وذلك فى سن
الانحطاط اعنى الى قريب من الاربعين ثمّ يتزايد
ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوى المتحلّل وذلك فى سن
الانحطاط الخفى الّذى لا يتبيّن اعنى الى قريب من السّتّين وفى
جزء ن سن الانحطاط الظّاهر الّذى هو ما بعده الى آخر العمر والثّالثة
قسمان الاوّل مولّده لتحصيل المادّة وهى الّتى تفصل اجزاء من الغذاء
بعد الهضم ليصير مادّة شخص آخر من نوع الّذى فيه المولّدة من جنسه
كما فى البغل والمراد بالمولّدة قوّتان فوحدتها اعتباريّة كما فى الغاذية
الّتى هى عبارة عن ثلث قوى احديها ما يجعل فضلة الهضم الرّابع
منيّا متشابه الحقيقة وهذه القوى انّما هى فى الانثيين لان
ذلك الدّم يصير منيّا فيها وتسمّى هذه القوّة محصّلة وثانيهما
ما يهيّئ كلّ جزء من المنى الحاصل من الذّكر والانثى فى الرّحم لعضو
مخصوص بان يجعل بعضه مستعدّا للعظميّة وبعضه مستعدّا
للعصبيّة وبعضه مستعدّا للرّباطيّة الى غير ذلك وهذه القو

تسمى المفصّلة والمغيّرة الاولى كما تطلق على هذه القوّة تطلق على احدى
القوّة الثلث للغاذية ايضا لوجود معنى التغيير فيها فخصت هذه
بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها فى بدن المولود
وفعل هذه القوّة انّما يكون حال كون المنى فى الرحم ليصادق ذلك
فعل القوّة المصوّرة لانّها تعدّ مواد الاعضاء والمصورة تلبسها
صورها الخاصّة بها وماذكرناه من انّ المنى متشابه الحقيقة وانّ
المحصّلة مخصوصة بالانثيين مذهب ارسطو وذهب بقراط الى
انّ المنى متخالف الحقيقة ويخرج من جميع الاعضاء فيخرج من العظم
مثله ومن اللحم مثله لكنّه متشابه الامزاج لانّ الحسّ لا يميز بين اجزائه
فتلك القوّة عنده فى جميع البدن وههنا بحث لانا لو اعتبرنا مذهب
ارسطو فلا نسلّم انّ المحصّلة قوّة اخرى غير الهاضمة التى فى الانثيين
اذا اللبن فضلة غذا الثديين والمنى فضلة غذاء الانثيين فكما
انّ هاضمة الثديين تفعل اللبن بلا حاجة الى قوّة اخرى اتّفاقا فكذا
هاضمة الانثيين تفعل المنى بلا حاجة الى قوّة اخرى ولو اعتبرنا
مذهب بقراط فلا حاجة الى اثبات المغيّرة الاولى والثّانى مصوّرة لتحصيل
الصّورة وهى التى تحيل تلك المادة الى الجزء المنفصل المسمّى بالمنى فى
الرحّم وتفيدها الصّور اى الاشكال والتخاطيط والقوى فيه ان مفيد
القوى نفس المولود لا المصوّرة واجيب بان اقامتها للقوى باعتبار
الاعداد وكلام القوم متردّد فى انّ المولّدة اسم للمحصّلة والمفصّلة
والمصوّرة جميعًا او للمحصّلة وحدها او للمحصّلة والمفصّلة الاول
و هو المفهوم من الشّفا والاشارات والثانى بعض الاقدمين والثالث

مذهب

مذهب الجمهور والمصرّح به فى القانون ولذا اختاره المصنّف
وقال المحقق الطوسى فى التجريد المصوّرة عندى باطلة لاستحالة
صدور هذه الافعال المحكمة عن قوّة بسيطة ليس لها شعور اصلا
والغزالى ابطل القوى مطلقا وادعى انّ الافعال المنسوبة للقوى
صادرة عن الملائكة موكّلة هذه الافعال تعقلها بالشّعور
والاختيار وقال شارح المقاصد كيف تصدر هذه الافعال
المتينة المحكمة على النظّام المخصوص عن قوى وهى اعراض قائمة
بالاعضاء التى لا يتصوّر لها قدرة او ارادة او علم حصولا اذا
تامّل فى الصّور العجيبة والاشكال الغريبة والنّقوش المؤتلفة
والالوان المختلفة الموجودة فى انواع النّبات والحيوان فانّ العقل
لا يكاد يذعن بصدورها عن القوى التى سمّوها مصوّرة وان
فرضنا كونها مركّبة وكون المواد مختلفة كيف وقد نطق الكتاب
الالهى فى عدّة مواضع باسناد جميع ذلك الى الله سبحانه واشار
الى دلالتها على كونه قادرا حكيما وصانعا عليما منها قوله تعالى هو
الذى يصوّركم فى الارحام كيف يشاء لا اله الّا هو العزيز الحكيم
ومن الفلاسفة من قال نحن نعلم قطعا ان ما فى التّغذية والتّنمية
والتّوليد من الحركات الى الجهات المختلفة ومن الالصاقات ومن
التّشكيلات لا يصحّ بدون الادراك وان هذا الادراك ليس للنّفس
الانسانيّة فان هذه الافعال دائمة فى البدن والبدن غافلة
عنها وتحدس حدسا موجبا لليقين ان الحيوانات العجم ايضا لا تدرك
افعال هذه القوى فى ابدانها فاذن هو ادراك موجود آخر اعتناءً

بهذه الانواع وقد يرد ههنا سؤال وهو ان الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس والآت لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل والجواب ان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى النفس النباتية للمولود المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذا ويضيفه الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبداء حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة

بحرارة

بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا بالنار المجاورة فمبداء الحرارة الحادثة في الفحم الصورة الحافظة واشتدادها كمبداء الافعال النباتية وتجمرها كمبداء الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنه مثل ما يتقدم عن المتاخر وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال ويخدم القوى الاربع الغاذية والنامية والمولدة والمصورة اربع اخر المشهور انها خوادم الغاذية فتوجيه كلامه بان الغاذية خادمة للنامية وهما خادمتان للمولدة والمصورة الاولى الجاذبة التي تجذب المحتاج اليه غذا كان او ماء الى كل عضو وخص شارح المواقف المحتاج اليه بالغذاء وهذا لا يلايم ما ذكره الاطبا من ان البسيط لا يصير غذاء للحيوان لكن نوقش فيه بان النبات يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزء منه فلم لا يجوز مثله في الحيوان والخادمة الثانية الهاضمة التي تغير الغذا الى ما يصلح ان يكون جزءا من المغتذي بالفعل الفرق بين الهاضمة والغاذية على ما ذكرنا ان الهاضمة تتصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزء من المغتذي والغاذية تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد فتجعله جزء المغتذي بالفعل فالمراد بالغذاء في تفسير الهاضمة ما هو بالقوة كاللحم والخبز وبالاحالة التغيير في الكيف كتغير الطعام الى الكيلوس او في الجوهر كتغيير الكيموس الى الدم والمراد بالغذاء

تصير

فى تفسير الغاذية ما هو بالفعل عين ما يصير جزء من العضو بالاحالة
التغير بالجوهر ولها اى للهاضمة اربع مراتب المرتبة الاولى عند
المضغ فى الفم ولذا تفعل الحنطة الممضوغة فى الدماميل ما لا تفعله
الحنطة المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة بالريق الثانية فى
المعدة وهى ان يصير الغذا كالكشك اى ماء الشعير الثخين فى
بياضه وقوامه ويسمى كيلوسا ثم تلك الصيرورة قد تكون بذاتها
كما فى جوارح الصيد فان حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بلا
ماء وفى الحية فانها ربما تاكل التراب وتجعله كيلوسا من غير استعانة
بالماء وفى الجمل فانه ياكل اياما نباتا يابسا ولا يشرب ماء وقد
تكون بمخالطة مشروب كما فى الادمى واكثر الحيوانات والمرتبة
الثالثة فى الكبد وهى ان يصير الكيلوس النافذ
اليه من المعدة فى العروق المسماة بماساريقا اخلاطا ويسمى كيموسا وهى الدم الحار
الرطب كالهواء والصفراء الحارة اليابسة كالنار والسوداء
الباردة اليابسة كالارض والبلغم البارد الرطب كالماء والمرتبة
الرابعة فى الاعضاء فههنا بحث لان المذكور فى المعتبرة كالقانون
وغيره وهو الصحيح ان ابتداء المرتبة الاولى فى الفم وتمامها فى المعدة
وان الثانية فى الكبد والثالثة فى العروق والرابعة فى الاعضاء
والخادمة الثالثة الماسكة وهى التى تمسك المجذوب بالقوة
الجاذبة ريثما اى ما قدر ما يفعل فيه الهاضمة والخادمة الرابع
وهى التى تدفع الفضل الزايد فى عضو المهيا لعضو آخر اليه اى
الى ذلك العضو ولا يخفى ان هذا التعريف غير جامع المبحث السابع

فى بقا

فى بقاء النفس

فى بقا النفس بعد خراب البدن قال المحققون من المتكلمين النفس
لا تفنى بموت البدن لما سبق من النصوص الدالة على تجرد النفس
ونحوها المذكور فى كتب اخرى واقول فيه بحث اذ التجرد لا يستلزم
البقاء بل يستلزم امكان البقاء ولذا استدل الحكما بعد اثبات
التجرد على البقاء احتج الحكماء على بقاء بان النفس غير مادى وكل
ما يقبل العدم فهو مادى فالنفس لا تقبل العدم وقد سبق القول
فى مقدمتيه تقريرا واعتراضا اما الصغرى فلما مر من الدلايل
الخمسة على تجرد النفس ومن الاعتراضات الواردة عليها واما
الكبرى فلان ما يقبل العدم ففيه فعل وقوة وسبق فى بحث افتقار
الهيولى الى الصورة ان الواحد لا يقتضى فعلا وقوة فلا بد لما يقبل
العدم من مادة تقتضى القوة ورده المص هناك وقد مر فى بحث
العقول مثل هذا والدليل المشهور فى تجرد النفس انها لو فنيت لكان
فيها شىء بمنزلة المادة يقبل الفساد وشىء بمنزلة الصورة يفسد
بالفعل لان الفاسد بالفعل غير القابل الفساد فان الفاسد لا يبقى
مع الفساد والقابل للفساد يجب ان يكون باقيا معه لوجوب بقاء
القابل مع المقبول فتكون مركبة وانما لم نحمل كلام المص على هذا مع
انه قال فى بحث اثبات الهيولى ان القابل يبقى مع المقبول لانه لم
يرد هذه المقدمة هناك واعترض على هذا الدليل اولا بان ليس
معنى قبول شىء للعدم والفساد وان ذلك الشىء يبقى محققا ونحل
فيه واذا حصل ذلك الشىء فى العقل على معنى انه متصف به فى حد
نفسه فى العقل لا فى الخارج اذ ليس فى الخارج شىء وقبول عدم قائم

بذلك الشيء وثانيا بانه يلزم تركب النفس لو كان محل امكان الفساد
داخلا فيها وهو ممنوع لجواز ان يكون امرا خارجا عنها مباينا لها
وهو البدن فان البدن كما جاز ان يكون محلا لامكان وجودها
وحدوثها جاز ايضا ان يكون محلا لامكان عدمها وفسادها وقد
يجاب بان النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة
بالبدن مدبرة له متصرفة فيه فيصير آلة لها في تحصيل كمالاتها
الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس
للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس
وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون
البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث
انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به على وجودها في
نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها
اعني وجودها من حيث انها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد
منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن
لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعدا
لما هو مباين له بالبديهة ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن
محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس
من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث
انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد
انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي
هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد آخر

وقد تبين

وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فظهر ان البدن لا يجوز ان يكون
محلا لامكان فساد النفس مع انه محل لامكان وجودها ثم قالوا لها
اي للنفس الناطقة بعد مفارقة البدن سعادة وشقاوة
لانها ان كانت عالمة بالله تعالى ووجوب وجوده وفيضان
جوده المقتضي لبسط الوجود وتوابعه على الكائنات قالوا الجود افادة
ما ينبغي لا لعوض اصلا واورد عليه ان كلا من الدواء المصحح والمزيل
للمرض يفيد لما ينبغي لا لعوض مع انه ليس بجواد واجاب المحقق في
شرح الاشارات بان الجواد افادة ما ينبغي بالذات لا بالعرض والدواء
لا يفيد بالذات الا كيفية في البدن ملائمة للبدن او مضادة للمرض
ثم انها توجب الصحة او ازالة المرض فهو لا يفيد بالذات الصحة
او ازالة المرض وفيه نظر لان افادة الدواء بالقياس الى الصحة
او ازالة المرض وان لم تكن افادة اولية لكنه يفيد بالذات تلك
الكيفية الملائمة للطبيعة او المضادة للمرض وهي امر مؤثر
مرغوب فيه فوجب ان يكون الدواء جوادا بالقياس اليها والحق في الجواب
ان القصد معتبر في مفهوم الجود وتقدس ذاته العالية عن النقايض
لامكانية وكانت نقية طاهرة عن الهيئات البدنية الدنية مثل
الحرص والحقد والحسد والبخل وحب المال والجاه وامثالها معرضة
عن اللذات الجسمانية المفضية الى الكدورات والملكة الردية
اللذات ابدا كالمؤمن التقي عندنا بوجدانها نفسها اي ذاتها كاملة
للعلوم الحقيقية شريفة للتخلق بالاخلاق الفاضلة منخرطة
للتخلي عن الاخلاق الردية في سلك المجردات المقدسة عن اصناف

للنفس بعد مفارقة البدن مفصلا

الرّذايل وفى سلك الملائكة اى النّفوس السّماويّة المكرّمة بانواع
الفضائل والمتألّهون يحتظون فى هذه النّشأة بحظ وافر من هذا
الالتذاذ ويشتغلون بها عن اللذّات الحسيّة كما قال سيّد الكلّ فى الكلّ
صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم ابيت عند ربّى يطعمنى ويسقينى وقد
نقل عن سهل بن عبد الله التسترى رض ان بعض العارفين بشأن هذه
الله تعالى فى الدّنيا اتمّ من مشاهدة غيرهم له فى الآخرة واللذّة
العقليّة اكمل واشرف من اللذّة الحيوانيّة فان مدركات العقل
اشرف من مدركات الحسّ والادراكات العقليّة اقوى من الادراكات
الحسيّة امّا الاوّل فلانّ مدركات الحسّ ليس الّا كيفيّات مخصوصة
كالالوان والطّعوم والروايح والحرارة والبرودة وامثالها ومدركات
العقول هى ذات البارى تعالى وصفاته والجواهر العقليّة والاجرام
السّماويّة وغيرها ومن البيّن ان لا نسبة لاحدهما فى الشّرف
الى الآخر وامّا الثّانى فلوجهين احدهما انّ الادراك العقلى اصل
الى كنه الشّىء حتّى يميز بين ماهيّة الشّىء واجزائها واعراضها
ثمّ يميّز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وفصل الجنس وفصل
الفصل بالغة ما بلغت ويميّز بين الخارج اللّازم وبين اللازم
بوسط وبغير الوسط وامّا الادراك الحسّى فلا يصل الى ظاهر
المحسوس فيكون الادراك العقلى اقوى وثانيهما انّ الادراكات
العقليّة غير متناهية بخلاف الادراكات الحسيّة وان كانت جاهلة
جهلا مركّبا بالله وصفاته معتقدة للاباصيل الزّائفة اى الفاسدة
تألّمت ابدًا وقد صرّح بهذا التّأييد صاحب التّلويحات فقال الجهل المركّب

هو

هو الذّى لا يرجى فيه النجاة بل يتأبّد وما كان بسبب عوارض فيزول
ولا يدوم واعترض عليه بانّ النّفوس ذوات العقايد الباطلة
الجازمة بانّها حقّه اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها
ذلك الجزم فليجز زوال العقايد الباطلة عنها وح تصير من اهل
السّعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصاناتها كما لم يكن
قبل الموت فلا تكون مشتاقة متعذّبة واجيب بانّ النّفوس الكاملة
تتمثّل صور المعقولات فيها على ما هى عليه وانّما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته
ووجدان ما ادركته على الوجه الذّى ادركته فكانّها كانت ذوات
ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتمّ بذلك التذاذها
وامّا الّتى تمثّلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انّها كمال ورجت الوصول
الى ما ادركته فانّها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجت فتخيب وتصير
معذّبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها بادراك
جهلها وانّما لم تتألّم قبل المفارقة لانّها كانت مشتغلة بالمحسوسات
منغمسة فى العلايق البدنيّة ولم يكن تعلّقاتها عن الشّوايب العاديّة
والظّنون والاوهام الكاذبة لم يتنبه لنقصاناتها وفوق كمالاتها
بل بها تخيّلت اضداد الكمال كمالا وفرحت بعقايدها الباطلة
واشتاقت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعلّقاتها وشعرت
بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصاناتها شعورًا لا يبقى فيه
التباس واشتياقها الى المعارف الحقيقيّة اى الثّابتة الّتى لا تتغيّر
بمرور الدّهور وذلك لانّها مجبولة على المعارف مخلوقة لها وقد صرفت
عنها ويأسها عن حصولها لان آلة تحصيلها قد فاتت خالدة مخلّدة

في نار الحرمان وهي نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة وتمنت العود
الى الدنيا والرجوع الى البدن فقالت ياليتنا نرد ولا نكذب بايات
ربنا ونكون من المؤمنين ربنا فارجعنا نعمل صالحا غير الذي كنا
نعمل وتمنت اكتساب المعالم اي الآت توصل بها الى العلوم الحقيقية
وان اكتسبت من البدن هيات كريهة بحسب الشرع واخلاقا ذميمة
بحسب الطبع عذبت بميلانها وشوقها اليها اي الى تلك الهيات والاخلاق
بل الى مقتضياتها وبواسطة تعذر حصولها لها لفقدان ما يتوقف
هي عليه اي البدن مدة متناهية مختلفة بحسب رسوخها ودوامها
فيها حتى تزول فزال العذاب المتفرع عليها كما في الفاسق عندنا واما
النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام
بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء
اشتياقها اليها كغير المكلفين عندنا هذا ما عليه جمهورهم وقال
التناسخية منهم انما تبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة خرجت
قوتها الى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت
طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت الى عالم القدس واما
النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فانها تتردد
في الابدان الانسانية وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية
فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فح تبقى مجردة مطهرة عن التعلق
بالابدان ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل تنزلت الى الابدان الحيوانية
فتنتقل من البدن الانساني الى بدن حيوان مناسبة في الاوصاف
كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان ويسمى مسخا وربما تنزلت

الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن والبسائط
ايضا ويسمى فسخا قالوا وفي هذه التنزلات المذكورة سمي مراتب العقوبات
واليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم وقال الفارابي
هذه الانفس اذا كانت زكية وفارقت البدن وكانت متصورة لامور
قيلت لها في امر عاقبتها من الحور والقصور ولم يكن لها علوم تسعدها
ولا جهل يشقيها فانها تتخيل جميع ما قيل لها من الدنيا من احوال القبر
والبعث والخيرات وتكون الانفس الردية ايضا تشاهد العقاب
المتصور لهم في الدنيا فان الصور الخيالية ليس تضعف عن الحسية
بل تزيد عليها تاثيرا كما يشاهد في المنام وقال صاحب التلويحات الاشقيا
لا تكون علاقتهم مع الاجرام السماوية الشريفة ذوات النفوس النورانية
فليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم كري غير
منخرق وهو نوع بنفسه ويكون برزخا بين العالم
العنصري والاثيري موضوعا لتخيلاتهم فيتخيلون به من اعمالهم
الشبيه مثلا نيران تحرق وحيات تلسع وعقارب تلدغ وزقوم
يشرب وغير ذلك وزعم بعضهم ان في الهواء جرما مركبا من بخار
ودخان موضوعا لتخيلات النفوس البله فيحصل لهم سعادة وهمية
وكذلك لبعض الاشقيا سعادة وهمية وكذلك لبعض الاشقياء
شقاوة وهمية وقد عرفت في بحث الماهية مذهب المتالهين
منهم فلا نعيده ووافقهم بعض الصوفية وقالوا اذا فارقت
النفس البدن العنصري فله بدن مثالي مكتسب من العلوم والاعمال
والاخلاق وتتجسد هي في عالم المثال بصورة الجنة والنعيم والنار

والحميم جعلنا الله من السعداء علما الابرار عملا وبعثنا في زمرة
الاخيار خلقا بمنه الكامل وجوده الشامل

الكتاب الثاني في الالهيات

وهي المباحث المتعلقة بالواجب تعالى وفيه ابواب
ثلثة لان البحث اما عن ذاته او صفاته او عن افعاله الباب الاول
في ذات الله وفيه فصول ثلثة الاول في العلم به اى التصديق بوجوده
وتصور حقيقته وفيه مباحث ثلثة الاول في ابطال الدور وهو ان
يكون شيئان كل منهما علة للاخر بواسطة او دونها والتسلسل في
جانب العلل وهو ان يستند الممكن في وجوده الى علة مؤثرة فيه
وتستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى مؤثرة فيها وهلم جرا
الى غير النهاية اما الدور فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود
المؤثر على وجود آثره اى على ان العلة ما لم توجد في نفسها لم توجد غيرها
وهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي وهو المصحح لقولنا
كانت العلة فقام المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه
يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم
فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتيب المعلول على العلة
بالفاء ويمنع من عكسه فلو اثر الشيء الذي هو الاثر في مؤثره السابق
عليه لزم تقدم وجوده اى الشيء على نفسه بمرتبتين لان وجود
الاثر مقدم على وجود مؤثره ووجود مؤثره متقدم على وجود الاثر
وهو محال واما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان اما الاول فلانه
لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين اى سلسلتين
احداهما من معلول معين والاخرى من المعلول الذي قبله بمرتبة

وتسلسلنا

وتسلسلنا الى غير النهاية ولا شك ان السلسلة الاولى ازيد من الثانية
فان استغرقت السلسلة الثانية السلسلة الاولى بالتطبيق بينهما
من الطرف المتناهي بان يوجد بازاء كل جزء من السلسلة الثانية
يكون الناقص وهو السلسلة الثانية مثل الزائد وهو السلسلة
الاولى وان لم تستغرق الثانية الاولى ولا يتصور ذلك الا بان
يوجد جزء من الاولى لا يوجد بازائه جزء من الثانية يلزم انقطاعها
اى الثانية والاولى تزيد عليها بمرتبة واحدة فرضا فتكون الاولى
ايضا متناهية اذ الزائد على المتناهي بقدر متناه متناهي وهذا
الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق وكما يبطل التسلسل في جانب العلل
يبطل التسلسل في جانب المعلولات بان فرضنا من علة معينة
جملة الى غير نهاية ومما بعدها بمرتبة اخرى الى غير نهاية فتحصل
جملتان غير متناهيتين احدهما زائدة على الاخرى واعترض بانا
نختار انه يقع بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة ولا
نسلم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون
لعدم التناهي وايضا المحال انما يلزم من المجموع اى من لاتناهي العلل
او المعلولات ومن فصل عدد متناه منها حتى حصل جملة اخرى او من
توهم انطباق احدهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون
المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع
قيام زيد وعدمه محال وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا
فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي لا اول لها والنفوس
الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة

جارية فيها واجيب عن الاول بدعوى الضرورة فى ان كل جملتين
متساويتان او متغاوتتان بالزيادة او النقصان وان الناقصة
يلزمها الانقطاع وعن الثانى بانه اذا كان المجموع محالا لا بد ان
يكون شئ من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان
ما سوى عدم التناهى ليس محالا وعن النقض بالاعداد انها من الاعتبارات
العقلية ولا يدخل فى الوجود من المعدودات الا ما هى متناهية وعن
النقض بالباقين اعنى الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية
التى لا توجد معا لكن لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين
مجمعون على استحالة لا تناهيها واجراء برهان التطبيق فيهما والحكماء
الذين شرطوا فى استحالة ما لا يتناهى اجتماعها فى الوجود والترتيب
بينهما فهم يقولون اذا كانت الاحاد موجودة معا وكان بينها ترتيب
ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى
كان الثانى بازاء الثانى وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن
موجودة فى الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى
ليس فى الوجود الخارجى اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج فى زمان اصلا
وليس فى الوجود الذهنى ايضا لاستحالة وجودها مفصلة فى الذهن
دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء
احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد موجودة معا اما فى الخارج او
فى الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة ولم يكن
بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون
الثانى بازاء الثانى والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع

احاد

احاد كثيرة بازاء احديها بازاء واحدة من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ
العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن
العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا
فى زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع
التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك
بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد
الحصى فانك فى الاول اذا طبقت طرف احد الجبلين على طرف الاخر
كان ذلك كافيا فى وقوع كل جزء من احديهما باجزاء جزء من الثانى
وليس الحال فى اعداد الحصى بل لا بد لك للتطبيق من اعتبار تفاصيلها
وقد يقال وقوع كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد
من احاد الجملة الزائدة اذا كانت الجملتان موجودتين معا
من الامور الممكنة وان لم يكن بين احادهما ترتب والعقل يفرض
ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج فى ذلك الفرض
الى ملاحظة احادهما مفصلة بل يكفى فى فرض وقوع الممكن
ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل ان الامور الغير المتناهية
الموجودة معا مطلقا محال سواء كان بينها ترتب او لا الوجه
الثانى **مجموع الممكنات المتسلسلة** بحيث لا يدخل فيه غيرها ولا
يخرج عنه شئ منها **محتاج الى كل واحد منها** بالضرورة وقيل لفظ
المجموع انما يطلق على المتناهى وهذا نزاع لفظى اذ المراد بالمجموع
ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها وهذا الاعتبار
معقول فى الامور المتناهية وغير المتناهية **فيكون ممكنا** اذ لا نعنى

من الممكن الا الموجود المحتاج الى غيره فيكون لامكانه محتاجا الى سبب
وذلك السبب ليس نفسه والا لكان واجبا ولا الداخل فيه لانه اى
الداخل لو كان سببا للمجموع لكان سببا لكل جزء منه والداخل لا يكون
علة لنفسه ولا لعلله التى هى اجزاء المجموع فلا يكون علة مستقلة
للمجموع فهو اى سبب المجموع امر موجود خارج عنه والموجود والخارج عن كل
الممكنات لا يكون ممكنا فهو واجب لانحصار الوجود فى الواجب والممكن
ولان يستند اليه شئ من تلك الممكنات ابتداء فتنتهى به السلسلة
استلزم وجود شئ عدمه كان محالا فالتسلسل محال وقد يورد ههنا
اعتراضات الاول ان الاحاد تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية يصير
بها شيئا واحدا وتعتبر تارة بدون تلك الهيئة فان اردت بجميع تلك
السلسلة المعنى الاول لم يكن موجودا ولا ممكن الوجود ايضا لان
الهيئة الوحدانية العارضة لها فى العقل امر اعتبارى يمتنع وجوده
فى الخارج واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل
وان اردت به المعنى الثانى اخترنا ان علة الجميع نفسه على معنى انه
يكفى فى وجود نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثانى علة
الاول والثالث علة للثانى وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة
علة فيها ولما لم يكن المجموع من هذا الوجه غير الاحاد لم يحتج الى علة
خارجة عن جملة الاحاد ولا امتناع على تعليل شئ بنفسه على هذا الوجه
اعنى ان يعلل كل واحد من اشياء غير متناهية بما قبله فى الترتيب
الطبيعى فلا تحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فتكون
الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها انما الممتنع تعليل شئ

واحد

واحد معين بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى الثانى ولا شك ان
الاحاد ممكنات موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الموجود
الممكن محتاج الى علة موجدة كافية فى ايجاده كذلك الممكنات الموجودة
محتاجة الى علة موجدة كافية فى ايجادها بالضرورة وحيث كان
لكل واحدة من تلك السلسلة علة موجدة كانت داخلة فى السلسلة
العلة الموجدة للاحاد وح نقول جميع تلك العلل الموجدة للاحاد التى
هى علة موجدة لجميع الاحاد ان تكون عين السلسلة او داخلة فيها
او خارجة عنها الاول محال لان العلة الموجدة للشئ سواء كان
ذلك الشئ يتقدم بالوجود على ذلك الشئ ومن المستحيل تقدم المجموع
على نفسه بالوجود الثانى ان العلة الموجدة للكل لا يجب ان تكون
موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة
جزء منها كون ذلك الجزء موجدا لنفسه فان الواجب اذا اثر فى ممكن
حصل مجموع منهما وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذى هو جزءه
فلا بد له من موجد ويمتنع ان يكون ذلك الموجد موجدا لكل جزء منه
لامتناع كون الواجب اثر الشئ وهذا الاعتراض للحكيم اثير الدين
الابهرى واجاب ابن كمونه فى جواب الشكوك التى اوردها بعض معاصريه
بان الكلام فى العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والايجاد كما اشار
المص اليه بقوله فلا يكون علة مستقلة للمجموع ولا يمكن ان يكون
بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتأثير
على معنى ان لا يكون له شريك فى التأثير فى تلك السلسلة والا لكان
ذلك البعض مؤثرا فى نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة مؤثرة

ولا يمكن ان تكون تلك العلة المؤثرة عين ذلك البعض والا
لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتأثير في التسلسلة بل كان له
شريك فيه ولا يمكن ان يكون في التسلسلة المفروضة بعض مستغني
عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ما قيل
من انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول
لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير
علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة
لكان علة لنفسه قطعا الثالث ان المؤثر الخارج عن السلسلة
لا يجب ان يكون واجبا وانما يلزم ذلك لو اشتملت هذه السلسلة
على كل الموجودات الممكنة وهو ممنوع لجواز ان يكون في الوجود سلاسل
غير متناهية كل واحدة منها تشتمل على احاد غير متناهية والجواب
انا نأخذ مجموع الممكنات بحيث لا يدخل فيه غيرها ولا يخرج عنه شيء
منها واشار اليه المص بقوله والخارج عن كل الممكنات وقد يجاب ايضا
بان الخارج عن السلسلة لا يجوز ان يكون ممكنا لانه فرض علة
لها فلو كان ممكنا مرتبطا بهذه الجملة في العلية لكان فردا من
افرادها فلا يكون خارجا عنها فان قيل المرتبط به هو الجملة وانما
يكون فردا منها لو ارتبط بها فرد من السلسلة قلنا اذا ارتبط
به فاما ان يرتبط كل فرد لتوارد العلل على معلول واحد او فرد
فيتم الكلام والا فلا ارتباط للجملة اصلا كذا في شرح حواشي العين
لا يقال المؤثر فيه اي في المجموع هو الآحاد التي لا نهاية لها لانا ان
اريد به اي بهذا القول ان المؤثر في المجموع الكل اي كل الآحاد

من حيث

من حيث هو كل فهو نفس المجموع فالمذكور هو الشق الاول وان اريد
به ان المؤثر في المجموع لزم اجتماع المؤثرات المستقلة هي الآحاد
على اثر واحد هو المجموع وهو اي ذلك الاجتماع محال كما مر في بحث
العلة ومع ذلك كان المؤثر داخلا في المجموع وهو الشق الثاني
وقد ابطلناه آنفا المبحث الثاني في اقامة البرهان على وجود شيء
واجب الوجود لذاته ويدل عليه وجهان الاول انه لا شك في وجود
حادث وكل حادث ممكن والا لم معدوما تارة وموجودا تارة اخرى
بل يكون معدوما ابدا لامتناعه او موجودا ابدا لوجوبه وكل
ممكن فله سبب فاعل وذلك السبب لا بد وان يكون واجبا ابتداء
او منتهيا اليه اي الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل اللازمين
على تقدير عدم الانتهاء الى الواجب الوجه الثاني لا شك في وجود
موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا له سبب واجب
اما ابتداء او بواسطة لاستحالة الدور والتسلسل وقد نستدل
على وجود الواجب من غير حاجة الى ابطال الدور والتسلسل فان
الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر وفي ايجاده لغيره لان
مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء ما لم يوجد فلو انحصر
الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا لان الممكن وان كان
متعددا لا يستقل بوجوده ولا ايجاد غيره واذ لا وجود ولا ايجاد
فلا موجود لا بذاته ولا بغيره ولا يعارض الدليل القائم على وجود
الواجب بانه اي الموجود لو كان واجبا لزاد وجوده على ذاته لما
مر في بحث الوجود من ان وجود اي شيء كان زائدا على ذاته فيحتاج

وجوده الى ذاته احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا فيكون
له سبب ملاق وهو ذاته او صفة من صفاته واقتصر بعضهم
فى التفسير على الذات وكلاهما صحيحان على ما ذكرنا فى بحث الوجود عند
الحكماء على ان وجود الواجب عينه وقد عبر المصنف هناك عن السبب
الملاقى بالمسبب المقارن او سبب فيلزم تقدم ذاته بوجوده على
وجوده على التقدير الاول او امكانه على التقدير الثانى لما بينا
هناك ان تقدم ذاته على وجوده ليس بالوجود وان ذاته من حيث
هو يوجب وجوده بلا وجوده وعدمه وقد عرفت ايضا ما
اوردناه عليه فتذكر وتدبر المبحث الثانى فى معرفة كنه ذاته
وحقيقته مذهب الحكما والغزالى وامام الحرمين ان الطاقة
البشرية لاتفى بمعرفة كنه ذاته وحقيقته تعالى لانه غير متصور
بالبديهة ولا قابل للتحديد بالجنس والفصل لانتفاء التركيب فيه
لانه ينافى الوجوب وقد عرفت ما فيه من ان المنافى للوجوب هو التركيب
الخارجى لا العقلى ولذلك اى لكونه غير قابل لما سئل موسى اى سأل
فرعون موسى عليه السلام عنه اى عن كنه ذاته فقال ما رب العالمين
اجاب موسى بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين فنبه على ان حقيقة ذاته
لاتعلم فلم يتنبه فرعون وقال لمن حوله الا تستمعون انى سألته
عن حقيقته تعالى وهو يذكر صفاته فاجاب موسى ثانيا بصفات
اوضح مما ذكره اولا فقال ربكم ورب آبائكم الاولين فنسب الى
الجنون حيث قال فرعون ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون

فذكر

فذكر موسى ع م ثالثا صفات ابين واظهر مما ذكره ثانيا وقال رب المشرق
والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون ان السؤال عن حقيقته غير معقول
والرسم لا يفيد الحقيقة قد عرفت فى بحث الوجود ما فيه من ان الرسم
لا يجب ان يكون موصلا الى الكنه واما انه لا يفيد الكنه اصلا فممنوع
لجواز ان يكون من الخواص ما يوجب تصوره تصور الكنه وخالفهم
المتكلمون ومنعوا الحصر اى حصر طريق المعرفة فى الضرورى والحد والرسم
لجواز ان يحصل بالوحى والالهام والزموهم اى الزم المتكلمون الحكما
بان حقيقته تعالى هو الوجود المجرد عندهم وهو معلوم وفيه بحث
لان المعلوم هو الوجود المطلق العام لا الوجود الخاص الذى هو
عين الواجب الفصل الثانى فى التنزيهات اى سلب ما لا يليق بالواجب
تعالى عنه وفيه مباحث خمسة ان حقيقته لا تماثل غيره اى ذاته
لا يساوى غيره فى تمام الماهية بل هو مخالف للغير بذاته لا بصفة زائدة
عليه وهذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى وابى الحسين البصرى
ويوافق قوله تعالى ليس كمثله شئ والا فالموجب لما اى للوصف الذى
به يمتاز ذات الحق عنه اى عن غيره بل الاختصاص ذلك الوصف
بذات الحق ان كان ذاته لزم الترجيح اى ترجيح الواجب فى عروض ذلك الوصف
له على غيره بلا مرجح لتساويهما فى الحقيقة وان كان الموجب غيره
اى غير الواجب فان كان ذلك الغير ملاقيا لذات الواجب بان يكون
صفة اخرى من صفاته عاد الكلام اليه اى الى ذلك الملاقى بان
يقال الموجب لاختصاصه بذات الواجب اما ذات الواجب او صفة
اخرى من صفاته ولزم التسلسل فى الصفات وان كان مباينا منفصلا عن ذاته

فى التنزيهات

كان الواجب محتاجاً في ماهويته وحقيقته المميزة الى سبب منفصل
فكان ممكناً لا يقال حصر ما يوجب اختصاص الوصف المميز بذات
الواجب وصفته والمباين ممنوع لجواز ان يكون الصفة المميزة
اى الموجبة لامتياز ذات الواجب عن الغير لذاتها اقتضت
الاختصاص اى اختصاص نفسها به اى بالواجب كالفصل فانه
لذاته اقتضى اختصاصه بحصة من الجنس دون سائر الحصص والعلة
فانها لذاتها تقتضي اختصاصها بمعلول معين دون غيره لانها
اى الصفة معلولة الذات فتكون متأخرة عن تعين الذات فلا
تقتضي تعين الذات التي هي العلة كالجنس فانه معلول الفصل فلا
تقتضي تعينه وكساير افراد المعلول فانها لا تقتضي تعين العلة
ولو جاز ذلك اى اختصاص الصفة بالموصوف لذات الصفة مع كون
الموصوف مساوياً لغيره في الماهية لجاز ان تتنافى لوازم الامثال
وهذا باطل بالاتفاق وقال قدماء المتكلمين ذاته يساوي ويماثل
سائر الذوات في كونه ذاتاً اذ المعنى به اى بالذات ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه وحاصله ان يستقل بالمفهومية اى يكون ملحوظاً
لا آلة لملاحظة غيره وقد يطلق الذات على ما يتقدم بنفسه وتقابله
الصفة بالمعنيين وهو مشترك بين جميع الذوات وايضاً الوجوه
الثلثة المذكورة في بحث الوجود الدالة على اشتراك مفهوم الوجود
تدل ايضاً على اشتراك مفهوم الذات فانها نجزم بالذات مع التردد
في الخصوصيات من الواجب والجواهر والاعراض وتقسم الذات الى
الواجب والممكن وايضاً قولنا المعلوم اما ذات او صفة حصر عقلي

تعريف الذات

فلولا

فلولا ان المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك وقالوا انما
اى ذاته يخالف سائر الذوات بوجوب الوجود والحيوة والقدرة
التامة والعلم التام اى الواجبية والحيية والعالمية والقادرية
التامتين عند الاكثرين اى ابي علي الجبائي واتباعه وبالحالة الخامسة
اى الالوهية الموجبة لتلك الاربعة عند ابي هاشم قالوا ولا يرد
علينا قوله تعالى ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة
في اخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة فان
قيل المذكور في بحث القدم الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق
لما في المحصل والاربعين اجيب بان الوجود عند مثبتي الحال مشترك
بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزاً فالمراد الموجودية المميزة
هو الموجودية المقيدة بالواجبية فيرجع التميز في الحقيقة الى
القيد وتندفع المنافاة بين الكلامين قلنا فلعل مفهوم الذات اى
ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه امر مشترك بين الذوات
عارض لما صدق ذلك المفهوم عليه واشتراك العوارض بين
الاشياء لا يستلزم اشتراك المعروضات في تمام الماهية وتماثلها
وقال الحكماء ذاته نفس وجوده المشارك لوجودنا في مفهوم الوجود
المطلق ويتميز عن وجوداتنا بتجرده وعدم العروض لغيره الذي
هو الماهية بخلاف وجوداتنا فانها عارضة الماهياتها وقد سبق
القول فيه في بحث الوجود وقال صاحب المواقف لم يتحقق عندي
هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهم
قالوا الوجود المشترك الذي هو الكون في الاعيان زائد على ماهيته

تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث بل هو زائد
عارض لماهيته او ليس بزايد واقول لا يلزم من تمايز الوجودات
الخاصة بانفسها عدم تمايزها بالتجرد وعدمه فلا يبعد حمل ما نقله
المص على ما صرح به لكن كلامه في بحث زيادة الوجود يشعر بان
مراده ما فهمه صاحب المواقف فارجع اليه المبحث الثاني في
نفي الجسمية والجهة عنه تعالى اي ليس الله جسما وليس في جهة
تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة وحيز خلافا للكرامية
والمشبهة ونفي الجسم لا يستلزم نفي الجهة والحيز فان العرض
القائم بالجسم ذو جهة والجوهر الفرد متحيز مع انهما ليسا جسمين
لكن نفي الجهة والحيز يستلزم نفي الجسمية لنا انه تعالى لو كان
في جهة وحيز فاما ان ينقسم اي يقبل الانقسام فيكون جسما
اذ لا نعني بالجسم الا متحيزا قابلا للانقسام وكل جسم مركب من الجواهر
الفردة ومحدث لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هذا خلف
او لا ينقسم فيكون الواجب جزء لا يتجزى اذ لا نعني به الا جوهرا لا
ينقسم وهو اي كون الواجب جزء لا يتجزى محال بالاتفاق وايضا
فانه تعالى لو كان في حيز وجهة لكان مقدرا فيكون متناهي
القدر لما سبق من الدليل على تناهي الابعاد فكان محتاجا في تقدره
بقدر خاص الى مخصص ومرجح لتساوي نسبته الى جميع الاقدار
ولا احد ان يمنع هذا وهو اي احتياجه محال احتجوا اي الكرامية
والمشبهة بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة
العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا

في نفي الجسم والجهة عنه تعالى

في الآخر

في الآخر بحيث تكون الاشارة الى كل منهما عين الاشارة الى الآخر
كالجوهر وعرضه او مباينا عنه في الجهة كالسماء والارض والله
تعالى ليس محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون مباينا عنه في الجهة فيكون
الواجب في الجهة الوجه الثاني ان الجسم يقتضي الجهة والحيز لكونه
قائما بنفسه والله تعالى يشاركه في ذلك اي القيام بنفسه
فيشاركه في اقتضايهما واما النقل فآيات واحاديث تشعر بالجسمية
كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم والجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش
استوى واجيب عن الاول بمنع الحصر اي لا نسلم ان كل موجودين
لا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه في الجهة ومنع
شهادة البديهة بالحصر لاختلاف العقلاء فيه واجيب عن الوجه
الثاني بان الجسم تقتضيهما اي الحيز والجهة لحقيقته المخصوصة
لا لكونه قائما بنفسه واجيب عن الآيات والاحاديث بانها لا تعارض
القواطع اي الدلائل القطعية العقلية التي لا تقبل التأويل
والصرف عن مدلولها لما مر في مواد الحجج لان العقل اصل النقل
وتكذيب الاصل لتصديق الفرع مستلزم لتكذيب الفرع فيفوض
علمها اي العلم بتلك الآيات والاحاديث الى الله تعالى كما هو مذهب
السلف الواقفين على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله
وهو مروي عن عبد الله بن عباس ويؤيده ما وجد في مصحف ابي
وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون في العلم آمنا وفي مصحف
عبد الله بن مسعود ان تأويله عند الله والراسخون بالرفع وقد
روي عن احمد رضي الله عنه ان الاستواء معلوم والكيفية مجهولة

والبحث عنها بدعة او تأوّل تلك الآيات والاحاديث فيقال المراد مثلاً
باليد القدرة وبالاستواء الاستيلاء وهذا موافق للوقف على
قوله تعالى والراسخون في العلم كما ذكر في المطوّلات الكلاميّة وفي
التفاسير وفي شرح كتب الحديث فان قيل اذا كان الدين الحق نفي التحيز
والجهة فما بال الكتب السماويّة والاحاديث النبويّة مشعرة في مواضع
لا تحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك
وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته
وحقيّة المعاد وحشر الاجساد في عدّة مواضع واكدت غاية التأكيد
مع انّ هذا ايضا حقيق بغاية التأكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة
العقلاء مع اختلاف الاديان والاراء من التوجّه الى العلو عند الدعاء
ورفع الايدي الى السماء اجيب بانّه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر
عنه عقول العامّة حتّى كاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في
خطاباتهم والاقرب الى صلاحهم والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون
ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة
على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجّه العقلاء الى السماء
ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من جهة انّ السماء قبلة الدعاء
اذ منها تتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار
المبحث الثالث في نفي الاتحاد اي اتحاد الحق تعالى بغيره ونفي الحلول
اي حلوله في الغير اما الاول اي نفي الاتحاد فلانه لو اتحد بغيره فان
بقيا موجودين فهما بعد اثنان لا واحد والّا اي لم يبقيا موجودين
لم يتحدا بل عدما ووجد ثالث او عدم احدهما وبقي الآخر تحقيق المقام

وجه التوجه الى السما بالدعاء

في نفي الاتحاد

ان الاتحاد

انّ الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء باشياء اخر بطريق
الاستحالة اي التغير والانتقال دفعيّا كان او تدريجيّا كما يقال
صار الماء هواء والاسود ابيض ففي الاول زال الحقيقة المائية
بزوال الصورة النوعيّة عن هيولاه والضم الى تلك الهيولى فحصل
حقيقة اخرى هي الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف
بها واتّصف بصفة اخرى هي البياض ويطلق ايضا بالمجاز على
صيرورة شيء شيئا آخر بطريق التركيب وهو ان ينضم الى شيء
ثان فيتحصّل منهما ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا
والاتحاد بهذين المعنيين لا شكّ في جوازه بل في وقوعه ايضا
وامّا المفهوم الحقيقي للاتّحاد فهو ان يصير شيء بعينه شيئا آخر
ومعنى قولنا بعينه انّه صار شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء
او ينضم اليه شيء وانّما يتصوّر هذا المعنى على وجهين احدهما ان يكون
هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد عمرا او بالعكس
ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلا
قبله والثاني ان يكون هناك شيء واحد فيصير بعينه شخصا آخر
غيره فحينئذ يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن
حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة على
سبيل العموم وما ذكره المص تنبيه فلا بأس بما قيل من انا لا نسلم
انّهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحدا وانّما يكونان
كذلك لو لم يكن كلّ منهما موجودا متحدا بالوجود الآخر واما الثاني
اي نفي الحلول فلانّ المعقول منه قيام موجود هو الحال بموجود

هو المحل على سبيل التبعية كقيام العرض بالجوهر ولا يعقل هذا
في الواجب لانه المتبوع المطلق وحكى القول بهما اى بالاتحاد
والحلول عن غلاة الشيعة فانهم يقولون لا يمتنع ظهور الروحاني
بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن والشياطين
في صورة الناس فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة الكاملين
واولى الناس بذلك علي واولاده الذين هم خير البرية وعن النصارى فقال
بعضهم اتحد الحق تعالى بالمسيح وقال بعضهم حل فيه ونقل عن انجيل
يوحنا انه سال فيلقوس وهو واحد من الحواريين عيسى عليه السلام
انك تقول قال ابي كذا وامرني بكذا ارنا اباك فقال عيسى يا فيلقوس
من يراني ويعاينني فقد راى الاب فكيف تقول ارنا الاب الا تؤمن
اني بابي وابي بي وان الكلام الذي اتكلم به ليس من قبل نفسي بل من
قبل ابي وجاء في موضع آخر حيث كان يدعو للحواريين كما انت يا ابي
بي وانا بك فليكونوا هم ايضا نفسا واحدة ليؤمن اهل العالم بانك
ارسلتني وانا قد استودعتهم المجد الذي مجدتني به ودفعته
اليهم ليكونوا على الايمان واحدا كما انا وانت واحد وكما انت حال
في كذلك انا حال فيهم ليكونوا كمالهم واحد وعن جمع من المتصوفة
فانهم يقولون ان السالك اذا امعن في السلوك وخاض لجة الوصول
فربما يحل الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فيه كالنار في الجمر
بحيث لا يتمايزان ويتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول
هو انا وانا هو وح يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرايب والعجايب
من البشر وههنا مذهبان آخران للصوفية يوهمان الحلول والاتحاد

وليسا

وليسا منه في شيء الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وبالله
يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته
في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى الا الله وهذا الذي
يسمونه الفنا في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال
يتقرب الي حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره
الذي به يبصر وح ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول والاتحاد
لقصور العبارة عن بيان الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال
ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف
بان طريق الفنا فيه العيان دون البرهان والله الموفق الثاني
ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما
الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب
اذ الكل في الحقيقة واحد لا يتكرر على الظاهر الا بطريق المخالطة
ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول ههنا ولا اتحاد
لعدم الاثنينية والغيرية وقال صاحب المواقف رايت من الصوفية
الوجودية من يقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية
ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في الدار غيره ديار وهذا العذر
اشد من الجرم وذلك القايل مولانا كمال الدين عبد الرزاق
الكاشي وذهب جمع من متالهة الفلاسفة الى جواز اتحاد النفس
مع العقل الفعال وقال فرفوريوس من المشائين النفس اذا عقلت
شيئا اتحدت مع الصورة المعقولة ومال اليه ابو علي في كتابه
الموسوم بالمبدأ والمعاد وانكره في الاشارات فان ارادوا بالحلول

اتحاد

ماذكرناه بان فساده وان ارادوا غيره فلابدّ من تصوّره اولاً لينأتى
اى ليتيسّر التّصديق به اى بوجوده اثباتاً ونفياً ومن هذا الوادى
بروز ولى فى آخر وكما انّ القاصرين يفهمون من التجلّى الذّاتى الاتّحاد
او الحلول يفهمون من البروز التّناسخ وبينهما بون بعيد
وكان ماكان ممالست اذكره فظنّ خيراً ولا تسأل عن الخبر

نفي قيام الحوادث بذاته تعالى

المبحث الرّابع فى نفى قيام الحوادث اى الامور الموجودة بعد عدمها
بذاته تعالى اعلم انّ صفات البارى تنقسم الى اضافات اى نسب لا وجود لها
فى الاعيان اى فى الخارج كتعلّق العلم وتعلّق القدرة وتعلّق الارادة
وهى متغيّرة متبدّلة اى حادثة على التّعاقب الى امور حقيقيّة كنفس
العلم والقدرة والارادة وهى قديمة لا تتغيّر ولا تتبدّل والانسب ان
يقال صفات البارى امّا سلبيّة او ثبوتيّة والثّبوتيّة امّا حقيقيّة
محضة كالوجود والحياة او حقيقة ذات كالمعيّة والقبليّة
فهذه اربعة اقسام ولا يجوز بالنّسبة الى ذاته تعالى التّغيّر فى
القسم الثّانى مطلقاً ويجوز فى القسم الاوّل والرّابع مطلقاً وامّا
القسم الثّالث فلا يجوز التّغيّر فيه نفسه ويجوز فى تعلّقه خلافاً
للكراميّة فانّهم يقولون يقوم بذاته كلّ حادث يحتاج اليه فى الايجاد
ويسمّون الحادث القايم بذاته حادثاً وما لا يقوم بذاته من الحوادث
محدثاً وقال المجوس كلّ حادث قائم به لنا وجوه اربعة الاوّل
وهو المعتمد عند الحكماء ان تغيّر صفاته اى حدوث صفة بعد ان لم
تكن يوجب انفعال اى تأثر ذاته وهو محال الوجه الثّانى انّ كلّ ما يصحّ
اتّصافه به تعالى فهو صفة كمال وفاقاً واجماعاً فلو خلا عنها قبل حدوث

الصّفة كان ناقصاً فى ذلك الوقت وهو محال الوجه الثّالث لو صحّ
اتّصافه بمحدث لصحّ اتّصافه به اى بذلك المحدث ازلاً اذ لو قبل ذاته
واستعد ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول والاستعداد من
لوازم ذاته او منتهيا الى القابليّة واستعداد لتلك القبول لازمة
لذاته دفعاً للتسلسل فى القابليّات فلا ينفكّ ذلك القبول عنه
تعالى بل يكون معه ازلاً وصحّة الاتّصاف اى امكان الاتّصاف بالصّفة
المحدثة فى الازل متوقّفة على صحّة اى امكان وجود الصّفة فى الازل
توقّف النّسبة اى الاتّصاف على المنسوب اليه اى الصّفة فيصحّ اى يمكن
وجود الحادث ازلاً وهو محال فثبت بهذا الوجه انّ كلّ ازلى سواء
كان واجب الوجود او لا لا يتّصف بالحوادث ومنه يحصل المقصود وانّما
قال وينعكس تلك القضيّة الثّانية بعكس النّقيض على رأى القدماء
الى انّ كلّ ما هو متّصف بالحوادث لا يكون ازليّاً لانّه لحاج الى هذه
المقدّمة فى بحث حدوث الاجسام ووعد ببيانه فاندفع ما توهّمه
بعضهم من انّها زائدة الوجه الرّابع المقتضى للصّفة الحادثة ان كان ذاته
او شيئاً من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجايزين وهما حدوث الصّفة
فى وقت معيّن وفى وقت آخر بلا مرجّح وان كان وصفاً آخر له محدثاً
لزم التّسلسل فى الصّفات المحدثة المتعاقبة وان كان شيئاً غير ذلك
اى غير ذاته وصفاته كان الواجب مفتقراً فى صفة محدثة الى منفصل
والكلّ اى التّرجيح والتّسلسل والافتقار محال ولقائل ان يقول انّه
تعالى لا ينفعل عن غيره بالاتّفاق لكن لم لا يجوز ان ينفعل عن نفسه
بان تقتضى ذاته صفات كماليّة محدثة غير متناهية متعاقبة فى الوجود

كلّ واحدة منها مشروطة على سبيل الايجاب بانقراض الاخرى
اى كلّ لاحقة مشروطة بانقضاء السّابقة على قياس الحركات
الفلكيّة عند الحكماء او كلّ واحدة منها مختصّة بوقت وحال
معيّن لتعلّق الارادة بها فى ذلك الوقت وكلّ واحدة خلف وبدل
لما زال فيكون اصل الكمال مطّردا محفوظا بتعاقب ذلك الصّفات
وامّا الخلو عن كلّ واحد منها فلامتناع بقائه ولا نسلّم امتناع الخلو
ممّا يمتنع بقاءه انّما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاءه اولانّه لو لم
يخل عنه لم يلزم حصول غيره فيلزم حينئذ فقد كمالات غير متناهية
فكان فقد كلّ واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال
بالحقيقة لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات وهذا الكلام اعتراض
على الوجه الاوّل والثّانى والرّابع امّا على الاوّل فلانّ المحال انفعال
ذاته عن الغير لا انفعال ذاته مطلقا ولا نسلّم انّ ذاته لو كان
محلّا للصّفة الحادثة لزم انفعاله عن الغير لم لا يجوز ان يقتضى ذاته
تعالى صفات متعاقبة كلّ واحدة منها مشروطة بانقراض الاخرى
او مختصّة بوقت لتعلّق الارادة بها فى ذلك الوقت وامّا على الثّانى
فلانّا لا نسلّم انّه لو خلا عن الصّفة الحادثة كان ناقصا لم لا يجوز
ان يقتضى ذاته صفات كمال متعاقبة كلّ واحدة منها مشروطة
بانقراض الاخرى او مختصّة بوقت لتعلّق الارادة بها وخلف لما زال
فيكون الكمال مطّردا وامّا على الرّابع فلانّا لا نسلّم استحالة التّسلسل
فى الصّفات الحادثة المتعاقبة لم لا يجوز ان تقتضى ذاته صفات
متعاقبة ولا يخفى ما فى عبارة المصنّف من الالغاز الشريف والايجاز

اللطيف

اللّطيف ولقائل ان يقول على الوجه الثّانى انّ امكان الاتّصاف
الذى عبّر عنها بصفة الاتّصاف بها اى الصّفة الحادثة لما توقّف
على امكانها فى نفسها لم يكن امكان الاتّصاف بها قبل امكانها فى نفسها
وامكانها غير متحقّق فى الازل لانّ ذلك الامكان مشروط بانقضاء
الصّفة الّتى قبلها او بوقت معيّن تتعلّق الارادة بها فى ذلك الوقت
فامكان الاتّصاف بها ايضا غير متحقّق فى الازل واقول فيه بحث
لانّ المشروط الصّفة او الوقت المعيّن هو الوجود لا الامكان
واجاب صاحب المواقف عن الوجه الثّالث بانّ اللّازم من لزوم القابليّة
للذّات هو ازليّة امكان الحادث والمحال هو امكان ازليّته وهذا
غير الاوّل وغير مستلزم له وتوضيحه انا اذا قلنا امكانه ازلى اى
ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون الشّىء متّصفا
بالامكان اتّصافا مستمرّا غير مسبوق بعدم الاتّصاف واذا قلنا ازليّته
ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمرّ الذى
لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم انّ الاوّل لا يستلزم
الثّانى لجواز ان يكون وجود الشّىء فى الجملة ممكنا امكانا مستمرّا ولا
يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا
ان يكون الشّىء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لانّ الممتنع هو الذى
لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وقال السّيد المحقّق هذا المسطور
فى كتب القوم ولنا فيه بحث وهو انّ امكانه اذا كان مستمرّا اذ لم
يكن هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود فى شىء من اجزاء الاوّل فيكون
عدم منعه منه امرا مستمرّا فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته

من حيث هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه
بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه به فى كل منها ما هو امكان اتصافه
بالوجود المستمر فى جميع اجزاء الاول بالنظر الى ذاته فازلية
الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية
بسبب الغير وذلك لا ينافى الامكان الذاتى مثلا الحادث ممكن ازليته
بالنظر الى ذاته من حيث هو ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بحدوثه
فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلى وازليته ممكنة ايضا واذا
اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث
امر اعتبارى يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن وناقش
فيه بعضهم بان قوله لابد لا فقط بل ومعا ايضا ممنوع للمجوزين اى
الكرامية اولا بانه تعالى لم يكن فاعل العالم وموجده ثم صار فاعلا
له وذلك لان العالم حادث فقد حدث فيه صفة الخالقية
وثانيا بان الصفات القديمة يصح قيامها به لمطلق كونها صفات
ومعانى لا لكونها صفات قديمة لان القدم وهو كون الشئ مسبوقا بالعدم
عدمى لا يصلح ان يكون جزءا من المقتضى المصحح لقيام الصفات القديمة
به والحوادث اى الصفات الحادثة تشاركها اى الصفات القديمة فى ذلك
اى فى كونها صفات ومعانى فيصح قيامها اى الصفات الحادثة بذاته تعالى
كما يصح قيام الصفات القديمة به واجيب عن الاول بان التغير
فى الاضافة والتعلق لا فى الصفة اى المراد بكونه تعالى فاعلا للعالم
تعلق قدرته بايجاد العالم وذلك ليس بصفة حقيقية بل هى اضافة
عرضت لقدرته بعد ان لم تكن عارضة لها والتغير فى الاضافة والتعلق

لايوجب

حجج الكرامية على قيام الصفة المحدثة بذاته تعالى

لا يوجب التغير فى الصفة الحقيقية وكلامنا فيه وعن الثانى
بمنع الحصر لجواز ان يكون المصحح لقيام تلك الصفات القديمة حقايقها
المخصوصة وهى مخالفة لحقايق الصفات الحادثة فلا يلزم اشتراكهما فى
الصفة او لعل القدم العدمى شرط لقيام الصفة بذاته تعالى
من المصحح والشرط جاز ان يكون عدميا او لعل الحدوث مانع من قيام
الصفة بذاته تعالى المبحث الخامس فى نفى الاعراض المحسوسة بالحس
الظاهر والباطن عنه اجمع العقلاء على انه سبحانه غير موصوف
بالالوان والطعوم والروايح ونظايرها والحقد والحزن والخوف
وامثالها ولا ملتذ باللذات الحسية فانها تابعة للمزاج المستلزم
للتركب الخارجى المنافى للوجوب الذاتى والمفهوم من كلام بعضهم ان
الضمير فى قوله فانها راجع الى اللذة الحسية وقال اللذة الحسية
ادراك ما يلايم المزاج المعتدل ومن كلام بعضهم انه راجع الى الكل
وفيه ان تبعية الالوان والطعوم والروايح للمزاج مذهب الحكما
واما اللذة العقلية فقد نفاها المليون وجوزها الحكماء وقالوا
من تصور فى نفسه كمالا فرح به ولا شك ان كماله اعظم الكمالات
فلا بعد ان يلتذ به اعظم اللذات ولذا قالوا اجل مبتهج هو المبدأ
الاول بذاته الفصل الثالث فى التوحيد اى بيان ان واجب الوجود واحد
والاصل انه يمتنع وجود الاهين وانما افرده عن سائر التنزيهات
اهتماما بشانه احتج عليه الحكما بان وجوب الوجود نفس ذاته
اى عين ماهيته لما مر فى بحث الوجوب انه لو قدر كون الوجوب ثبوتيا
لما زاد على الذات فلو شارك الحق تعالى فيه اى وجوب الوجود

نفى الاعراض عنه تعالى

بشئ من

فى توحيده تعالى

غيره امتاز عنه اى عن ذلك الغير بالتعين لامتناع الاثنينية
مع التشارك فى الماهية بدون الامتياز بالتعين الداخل فى
هوية كل من المتشاركين ويلزم التركب اى تركب هوية كل منهما
من الماهية المشتركة والتعين المتميز وفيه نظر لانا لا نسلم
ان الوجوب وجودى واحتج المتكلمون بانا لو فرضنا الهين مستجمعين
لشرائط الالوهية لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اذ المقتضى
القادرية ذاتها والمقدورية الامكان فلا يوجد شىء منها اى الممكنات
لاستحالة الترجيح بل الترجح بلا مرجح وهذا لازم على تقدير وقوع
المقدور المعين باحدهما وامتناع اجتماع مؤثرين مستقلين على
اثر واحد لما مر فى بحث العلية وهذا لازم على تقدير وقوع المقدور
بهما وايضا فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن للآخر ارادة
سكونه فليفرض ذلك الممكن وح اما ان يحصل مرادهما فيلزم
اجتماع الضدين اولا يحصل مراد كل واحد منهما فيلزم عجزهما وارتفاع
الضدين بل اجتماعهما ايضا لان المانع من وقوع مراد كل منهما
وهو حصول مراد الآخر قادرية عليه فاذا امتنع مراد كل منهما
فقد حصل مرادهما معا وكلاهما محال او يحصل مراد احدهما وح
فيلزم عجز الآخر وان لم يمكن للآخر سكونه فيكون المانع ارادة
الاخر اى الاول حركته فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الها وفى الدليلين
انهما يدلان على نفى التعدد فى القادر وقد يقال ايضا كل منهما عالم
بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علما المصلحة فى احد امتنع ارادة
الآخر واجيب بانه لو سلم كون الارادة تابعة للمصلحة يفرض الكلام

مطلب برهان التمانع

فيما

فيما اذا استوت فى الضدين وجوه المصالح فان قيل ما ذكرتم
من العجز لازم فى الواحد واذا وجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه
ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا
عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كمالا للقدرة بخلاف
عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز
بتعجيز الغير اياه وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة
بقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقال شارح المقاصد
ان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الاله لم تتكون
السماء والارض لان تكونهما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما
والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما
الآخران فلما مر وان اريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام
فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب فلم يحصل
بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذى باعتباره صار الكل بمنزلة
شخص واحد وتخيل الانتظام ولا يخفى انه خطابى ويجوز التمسك
فيه اى التوحيد بالدلايل النقلية كاجماع الانبياء على الدعوة الى
التوحيد ونفى الشرك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى
على ذلك مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وقل هو الله احد
لعدم توقفها عليه بخلاف التمسك فى اثبات الواجب فان صحة النقليات
المتفرعة على صحة الرسالة تتوقف على ثبوت الواجب لا على وحدته واعلم
ان لا مخالف فى هذه المسئلة الا الثنوية دون الوثنية فانهم
لا يقولون بوجود الهين واجبى الوجود ولا يصفون الاوثان بصفة

الثنوية يقولون بوجود الهين

الالهية وان اطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على انها تماثيل
الانبياء او الزهاد والملائكة والكواكب واشتغلوا بتعظيمها
على وجه العبادة توسلا بها الى ما هو آله حقيقة واما الثنوية
قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا ولو كان مبداء الخير والشر
واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال فلكل من الخير والشر
فاعل على حدة وقال شارح المواقف المانوية والديصانية من
الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده
ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه
وكانهم ارادوا معنى آخر فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير
والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن
ويعنون به الشيطان واقول لعل الخلاف في اللفظ واختلف المجوس
في ان اهرمن ايضا قديم او حادث فذهب بعضهم الى انه قديم وقال
زرداشت هو حادث من يزدان وعلة حدوثه انه تفكر في خروج ضد
عليه فتولد من توحشه هذا ما اشتهر وفي التلخيص انهم يقولون فاعل
الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله
تعالى منزه عن فعل الخير والشر وجواب الشبهة المذكورة منع اللزوم
ان اريد بالخير من غلب خيره على الشر وبالشرير من غلب شره على الخير
ومنع استحالة اللازم ان اريد بهما خالق الخير والشر الباب الثاني
في صفاته الثبوتية وفيه فصلان الاول في الصفات الثبوتية التي
تتوقف عليها افعاله وفيه مباحث اربعة الاول في القدرة اتفق
المتكلمون على انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء

مطلب في صفاته الثبوتية

منهما

منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون
واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من
لوازم ذاته فيمتنع خلوه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم
انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام
واما كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق
عليه بين الفريقين لان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي
هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وساير الصفات الكمالية
فيستحيل الانفكاك بينها فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق
ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق
الباري تعالى لانه لو كان موجبا بالذات غير فاعل بالقدرة والاختيار
ولم يتوقف تاثيره في العالم على شرط حادث بان لم يتوقف على
شرط او توقف على شرط قديم لزم قدم العالم لامتناع تخلف المعلول
عن العلة التامة وان توقف تاثيره على حادث فاما ان يتوقف على
وجوده اي وجود حادث فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة مترتبة
بالطبع لا نهاية لها لانه يلزم احتياج كل شرط الى شرط آخر مقارن
له وهلم جرا وهو اي الاجتماع المذكور محال او يتوقف على ارتفاعه
اي عدم حادث فيلزم حوادث متعاقبة لا اول لها لانه ح يكون
وجود كل حادث مسبوقا بارتفاع حادث مسبوق بارتفاع حادث
آخر وهلم جرا وهو اي تعاقب حوادث لا اول لها محال ايضا لان جملة
ما حدث اي الحوادث الغير المتناهية الى زمان الطوفان اذا انطبق
بما مضى من الحوادث الغير المتناهية الى يومنا فان لم يكن في الثاني

وهو ما مضى الى ايامنا ما اى حوادث لا يكون بازايه فى الاول وهو ما حدث
الى زمان الطوفان شئ ساوى الزايد وهو الثانى الناقص وهو الاول
وان كان فى الثانى ما لا يكون بازايه فى الاول شئ انقطع الاول
لا محاله والثانى انما زاد عليه بقدر متناه وهو الحوادث التى
بين زمان الطوفان ويومنا فيكون ايضا متناهيا لان الزايد
على المتناهى بقدر متناه متناهيا وقد مر هذا البرهان فى بحث ابطال
التسلسل والغرض من اعادته ههنا التنبيه على عدم اختصاصه بما يكون
احاده مجتمعة كما هو راى الحكماء وقد مر تحقيق الكلام فيه فلا
نعيده وقيل على هذا الدليل اولا تخلف عنه اى عن الموجب الذى
لم يتوقف تاثيره على شرط حادث العالم وهو الجسم والجسمانى لامتناع
وجوده ازلا لما بين من حدوثه قلنا وجوده ساكنا من الموجب لم يكن
ممتنعا فان الازلية انما تنافى الحركة كما مر فى دليل حدوث الاجسام
سلمناه اى امتناع وجوده فى الازل ساكنا ايضا بناء على ما مر
ان سكونه فى الازل يوجب امتناع حركته مطلقا لكن كان من
الممكن ان يتقدم وجوده اى يقع وجوده فى زمان قبل الزمان
الذى وجد فيه فيجب ان يوجد فى ذلك الزمان المتقدم لوجود العلة
التامة وانتفاء المانع وهو الازلية وقد يجاب ايضا بان امتناع
وجوده ازلا اما بحسب ذاته او بالغير فان كان الاول يلزم الانقلاب
وان كان الثانى فلا بد لوجوده من زوال ذلك الغير فوجوده مشروط
ويلزم المحذور المذكور فى شق التوقف قيل عليه ثانيا انجمنا
اى سلسلتا الحوادث الغير المتناهية الى زمان الطوفان والى

يومنا

يومنا عن موجودتين فى وقت من الاوقات لتعاقب احادهما فلا
يوصفان بالزيادة والنقصان لانهما وصفا الموجود ونوقض تفصيلا
بالزمان فانه يوصف بالزيادة والنقصان مع انه معدوم فيقال
زمان دورة زحل ازيد من زمان دورة القمر قيل عليه ثالثا الدليل
انما يدل على ان موجد العالم مختار لم لا يجوز ان يكون موجد العالم عين
الواجب الموجب ويكون وسطا مختارا فيوجده الواجب بالايجاب وهو
يوجد العالم بالاختيار قلنا لان كل ما سوى الحق الواحد تعالى ممكن
لما مر من برهان التوحيد وكل ممكن مفتقر الى موثر لامكانه كما مر
وكل مفتقر الى موثر محدث لان تاثير الموثر فيه اى المحدث بالايجاد
لا يجوز ان يكون حال البقاء اى الوجود لاستحالة ايجاد الموجود
فيه ما عرفت من ان التاثير فى حال الوجود الحاصل به فبقى
ان يكون التاثير اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين
يلزم حدوث الاثر فذلك الوسط حادث فلا يكون اثر الموجب الا
بتوسط حوادث متعاقبة الى اول وهو محال احتج المخالف على نفى
القدرة والاختيار بوجوه اربعة الاول ان الموثر فى العالم ان
استجمع جميع الشرايط الضرورية وجب الاثر والا اى وان لم يجب
الاثر لكان فعله وتركه جائزين فكان فعله تارة وتركه اخرى
ترجيحا بلا مرجح وان لم تجتمع الشرايط امتنع الاثر وانحصار الاثر
فى الواجب والممتنع ينافى القدرة والاختيار واجيب اولا بان
الموثر مستجمع للشرائط ولا يجب الاثر بل له ان يفعل ويترك ولا
يلزم الترجيح بلا مرجح فان القادر يرجح احد مقدوريه من الفعل

والترك بمجرد الارادة على الآخر كما ان الجايع يختار احد الرغيفين
المتماثلين من كل الوجوه وكما ان الهارب من السبع يسلك احد السبيلين
المتماثلين من كل الوجوه بلا مرجح في الصورتين وليس ذلك اي ترجيح
القادر احد المقدورين بمجرد الارادة على الآخر كحدوث الحادث
بلا سبب اصلا حتى ينسد باب اثبات الصانع فان البديهة العقلية
شاهدة بالفرق بينهما اى بين احد طرفي الممكن المتساويين
بلا سبب مرجح على الآخر وبين ترجيح القادر بمجرد ارادته احد مقدوريه
على الآخر من غير داع وقد حققنا هذا المقام عند البحث عن مطلق
القدرة والبحث عن قدم العالم وثبوته فارجع اليهما واجيب ثانيا
بان المؤثر استجمع شرايط المكنة والاقتدار على الفعل ووجود
الفعل موقوف على تعلق الارادة به فان اراد الخصم استجماع الشرائط
شرائط المكنة فلا نسلم انه وجب الاثر وان اراد استجماع شرائط
الفعل التي منها الارادة فلا نسلم ان الوجوب الذي هو بالارادة
ينافي الاختيار الوجه الثاني ان اقتدار القادر على المقدور
نسبة بين القادر والمقدور وتتوقف على تميز المقدور في نفسه
بالضرورة المتوقف ذلك التميز على ثبوته لان التميز صفة
ثبوتية يقتضي ثبوت الموصوف فيلزم الدور لان ثبوته على ايجاد القادر
الموقوف على اقتداره ونوقض اجمالا بالايجاب فان هذا الدليل
جار فيه ايضا ثم اجيب حلا بان التميز في علم القادر لا في الخارج
اى اقتدار القادر موقوف على تميز المقدور في علمه وهو موقوف
على ثبوته فيه والموقوف على الاقتدار هو الوجود الخارجي الوجه

الثالث

الثالث المقدور لا يخلو عن وجود او عدم والمقدور الحاصل اى
الموجود واجب والمقدور المقابل له اى المعدوم ممتنع وقيل الحاصل
من الطرفين سواء كان وجودا او عدما واجب واذا كان الحاصل من
الطرفين واجبا كان الطرف المقابل للحاصل ممتنعا فانتفت المكنة
لانها تنافي الوجود والامتناع واجيب بان المقدور ممتنع في الحال لا في
المستقبل والمكنة حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال
اى الزمان المستقبل او المقدور المعدوم ممتنع مع قيد العدم لا
بالنظر الى ذاته والمكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ذاته اى ذات
المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من العدم والوجود
الوجه الرابع لو كان الفاعل قادرا كان لكان الفعل والترك مقدورين
لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن الترك نفي محض
وعدم مستمر فلا يكون مقدورا لاستمراره وفعلا لعدميته واجيب
بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل والا يفعل لا ان يفعل الترك
ويوجده واعلم انه قد يفسر المختار بالذي ان شاء فعل وان شاء
لم يفعل ويطلق على الباري على مذهب المتكلمين والحكماء كما مر انفا
وقد يفسر بمن يصح منه الفعل وعدم الفعل ويطلق على الباري عند
المتكلمين فقط وقد يفسر بالذي ان شاء فعل وان شاء ترك
وقال شارح المقاصد انه يتمكن من الفعل والترك اى يصح كل
منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه
عند خلوص الداعي بحيث لا يصح عدم الفرق بينه وبين الموجب
لان الذي يجب عليه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك

وجوه ٤ في تفسير المختار

اصلًا ولا يصدق عليه انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار
في الاحراق ونقل شارح المواقف عن بعضهم انّ الحكما متفقون على
انّه فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطيّة
لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطيّة الفعل واقع
دائمًا ومقدم شرطيّة الترك غير واقع دائمًا وهذا الثّاني اقرب من الاول
وقال شارح المواقف في الالٓهيّات القادر من ان شاء فعل وان لم
يشاء لم يفعل اولى ممّا قيل هو الذي ان شاء ان يفعل وان شاء ان
لا يفعل لا يفعل لان استناد العدم الى مشيئة القادر يقتضي حدوثه
كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليّا فرع على اثبات القدرة
انّه تعالى قادر على كلّ الممكنات اذ الموجب للقدرة ذاته لوجوب اسناد
صفاته الى ذاته ونسبته الى الكلّ على السواء فاذا ثبت قدرته على
بعضها ثبت على كلّها والمصحّح للمقدوريّة هو الامكان لانّ الوجوب
والامتناع الذاتيين يحيلان المقدوريّة المشترك بين الجميع اي جميع
الممكنات وهذا مبني على ما ذهبوا اليه من انّ المعدوم ليس بشيء
اذ على قاعدة الاعتزال يجوز ان يكون خصوصيّة بعض المعدومات
الثّابتة المتميّزة مانعة من تعلّق القدرة به ومن انّ المقدور لا مادة
له ولا صورة اذ على قانون الحكمة يجوز ان تستعد لحدوث ممكن دون
آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء
قيل ولا بدّ ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة
المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة
الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها

فرع على اثبات القدرة

فلا

فلا قدرة على ايجاد بعض آخر فيها وقالت الفلاسفة الالٓهيّون انّه
تعالى واحد حقيقي لا يصدر عنه الّا الواحد والصّادر عنه ابتداءً
هو العقل الاوّل والبواقي صادرة عنه بالوسايط كما مرّ وقال
المحقّق الطوسي في شرح الاشارات قد شنع عليهم ابو البركات بانّهم
نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسّطة والمتوسّطة
الى العالية والواجب ان ينسب الكلّ الى المبداء الاوّل وتجعل
المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى وهذه مواخذة تشبه
المواخذات اللفظيّة فانّ الكلّ متفقون على صدور الكلّ منه
جلّ جلاله وانّ الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في
تعاليمهم لم يكن منافيا لما اسّسوه وبنوا مسائلهم عليه وقد سبق
القول عليه في بحث العلّة وقال المنجّمون ومنهم الصّابية مدبّر
هذا العالم العنصري هو الافلاك والكواكب لما يشاهد من ان
تغيرات الاحوال في العالم العنصري مرتبطة بتغيرات احوال
الكواكب في افلاكها كاختلاف الفصول الاربعة وما يتجدّد فيها
من الحرّ والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس
وبعدها عنه وتوسّطها فيما بينهما وكتأثير الطوالع في المواليد
بالسّعادة والشقاوة واجيب بانّ الدوران لا يقطع في العليّة
اي ليس دليلًا قطعيًّا في العليّة لتخلفها عنه اي الدوران في
المضافين كالابوّة والبنوّة وفي جزء العلّة وفي شرطها وفي
لازمها اذا كانت مساوية في الوجود للمعلول سيّما اذا تحقق التخلف
كما في توامين احدهما في غاية السّعادة والآخر في غاية الشقاوة

علم المنجمين مدبر العالم هو الافلاك

ولا يمكن ان يحال ذلك على ما بينهما من التفاوت فى وقت الولادة
لانّ التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغيّر الاحكام عندهم
كذا فى شرح المواقف والبحث فيه مجال وقد يقال الفلك امّا
بسيط فيبطل الاحكام النجوميّة لان اجزاءه متساوية فى الماهية
فيكون جعل درجة حارة او نيرة او نهاريّة وجعل درجة اخرى
باردة او مظلمة او ليليّة تحكّماً بحتاً وكذا الحال فى جعل بعض
البروج بيتاً لكوكب وبعضها بيتاً لكوكب آخر وفى جعل بعض البروج
شرفاً وبعضها وبالاً الى غير ذلك وامّا مركّب فيبطل علم الهيئة
اذ مبناه على بساطة الفلك كما لا يخفى على اهله لا يقال الافلاك
وان كانت بسيطة متساوية الاجزاء فى الماهيّة بالبروج مكوكبة
بالثوابت المخالفة فى الطبايع والعبرة فى الاحكام النجوميّة
ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل بقرب كواكبها الثابتة
من السيّارات وبعدها عنها وبالمسامتة وعدمها فمدار الاحكام
المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيّارة بحركاتها من
الثوابت المذكورة فى البروج لانّا نقول انّ البروج عند المحققين
تعتبر من الفلك الاطلس الذى لا كوكب فيه على رايهم وان امكن
ان يقال فيه كواكب صغار مرئيه فتختلف اثار السيّارة بحلولها
فى البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد فان قلت البروج
المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انّها يسامتها
كواكب متخالفة الطبايع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام
والاثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة

فيلزم

فيلزم ان تنتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندهم واعلم انا نقطع
بانّ السفليّات مرتبطة بالعلويّات وبانّ للكواكب خاصيات عظيمة
وكيف يقال لكلّ نبات خاصيّة ولا خاصيّة للكواكب وقال شيخنا
علاء الدولة فى العروة اذا اردت ان تعرف انّ المطر يحصل بسبب الاتصالات
العلويّة التى يسمّونها المنجّمون فتح الباب فاقرأ قوله تعالى ففتحنا
ابواب السّماء بماءٍ منهمر واذا اردت ان تعرف ان علم النجوم علم الانبياء
فاقرأ قوله تعالى فنظر نظرة فى النجوم فقال انّى سقيم ومراد النبىّ
صلّى الله عليه وسلّم من قوله من آمن بالنجوم فقد كفر ان من امن
بانّها مستعدات فى انفسها فى تدبير العالم غير مسخّرات بامر الله
فقد كفر بالله الّذى خلقها وسخّرها وجعلها مدبّرات واودع فى
كلّ واحد منها خاصيّة خاصّة به دون ما اختصّ به كلّ واحد قبل
الاجتماع وقال امامنا الغزالى فى الاحياء المنهى عنه فى النجوم امران
احدهما ان يصدّق بانّها فاعلة لاثارها مستقلّة بها والثانى تصديق
المنجّمين فى احكامهم لانّهم يقولونها عن جهل وهذا العلم كان معجزة
لبعض الانبياء ثمّ اندرس فلم يبق الا ما هو مختلط لا يتميّز فيه الصواب
من الخطأ فاعتقاد كون الكواكب اسباباً لاثار تحصل بخلق الله ليس
قادحاً فى الدين بل هو الحقّ وقال ابو على فى آخر الشفا المنجّم القايل بالاحكام
مع ان مقدّماتها ليست تستند الى برهان بل عسى ان يدعى فيها التجربة
وربّما حاول قياسات شعريّة او خطابية فى اثباتها فانّه انّما يقول
على دلائل جنس واحد من اسباب الكائنات وهى الّتى فى السّماء على انّه
لا يضمن الاحاطة بجميع الاحوال الّتى فى السّماء ولو ضمن لنا ذلك

مطلب بيان ثبوت ارتباط السفليات بالعلويات وان علم النجوم علم الانبياء

قول الثنوية انه لا يقدر على الشر

قال النظام لا يقدر على الفعل القبيح

ووفى به لم يمكنه ان يجعلنا ونفسه نقف على وجود جميعها فى كل وقت
فليس اذن لنا اعتماد على اقوالهم وان سلّمناها متبرعين ان جميع ما يعطونا
من مقدمات تهم الحكمية صادقة وقال الثنوية انه لا يقدر على
الشر والا لكان خيرا وشريرا معا فلذلك اثبتوا آلهين كما مر والتزم
الاشاعرة التالى فانه تعالى خالق الخيرات والشرور كلها وكما لا
يطلق لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه خالقها لا يطلق لفظ
الشرير عليه لان اسماء الله توقيفية اولان لفظ الشرير يوهم
ان يكون الشر مقتضى ذاته وقال صاحب التلخيص جوابهم ان الخير والشر
لا يكونان لذاتيهما خيرا وشرا بل بالاضافة الى غيرهما واذا امكن
ان يكون شئ واحد بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس الى غيره شرا
امكن ان يكون فاعل ذلك الشئ واحدا ولا يبعد ان يكون هذا مراد
المصر وقال النظام انه لا يقدر على الفعل القبيح لانه يدل على الجهل
بالقباحة او الحاجة اذ العالم لا يفعل القبيح الا لحاجة قوية وكلاهما
نقص يجب تنزيهه عنه وجوابه انه لا قبيح بالنسبة اليه فان الكل
ملكه له فله ان يتصرف فيه على اى وجه اراد وان سلّم قبح الفعل
بالنسبة اليه بناء على اسناد الحسن والقبح الى العقل فالمانع وهو
القبح وقيل هو عدم الداعية والارادة حاصل لان القدرة على
القبح زائلة وما ذكره من تفسير المانع بالقبح هو الموافق للمواقف
وشرحه قيل ان سلّم فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو
القبح وذلك لا ينفى القدرة عليه وقال ابو القاسم البلخى انه تعالى
لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اى فعل العبد طاعة لله تعالى او سفه

لا يكون

مقدوره

مطلب اثبات علمه تعالى وبيان الدليل الاول والثانى

لا يكون طاعة بان يكون معصية او غير طاعة ومعصية او عبث
لا يكون فيه فائدة كبعض افعال المجانين واجيب عنه بان هذه الامور
التى ذكرتم من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى
العبد واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات بالعوارض لا ينافى
التماثل فى الماهية وقال ابو على الجبائى وابنه ابو هاشم انه يقدر على
مثل فعل العبد لكنه لا يقدر على نفس مقدور العبد والا لو اراد
الحق تعالى وكرهه العبد لزم وقوعه للداعى وهو ارادة الحق والصارف
وهو كراهة العبد وهذا يشبه برهان التمانع واجيب بان المكروه
اى ما يكرهه العبد لا يقع اذا لم يتعلق به ارادة اخرى مستقلة
والحاصل ان الحق تعالى اقدر من العبد فتأثير قدرته تمنع من تأثير
قدرة العبد ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت
فيه نوع عجز وذلك ينافى الالوهية دون العبدية المبحث الثانى
فى انه تعالى عالم وما نفاه الا شرذمة من قدماء الفلاسفة ويدل
عليه وجوه اربعة الاول انه مختار اى فاعل بالقصد والاختيار
فيمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم الوجه الثانى ان من تأمل
احوال المخلوقات السفلية والعلوية وتفكر فى تشريح الاعضاء
الظاهرة والباطنة ومنافعها وفى هيئة الافلاك والكواكب
وحركاتها المختلفة علم بالضرورة حكمة مبدعها وخالقها مع ان
الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الاحاطة سبيلا
كما ان من راى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على
معان دقيقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وما نرى من عجايب احوال

الحيوانات كالنحل وغيره مع انّها لاحكمة لها فهو من اقدار الله تعالى
ايّاها على تلك الافعال والهامه لها ان تفعل تلك الافعال فكل حيوان
عالم بما يفعله قال الله تعالى واوحى ربّك الى النحل ان اتّخذى من
الجبال بيوتا ومن الشجر وممّا يعرشون ومن غرايب حذاقة النحل
اختيارها للبيوت المسدّسة بناء على انّه لا يقع بينها فرج كما يقع
بين المدوّرات وسائر المضلعات وهذان الوجهان للمتكلمين وقد
يستدلون ايضا بالادلّة السمعيّة من الكتاب والسنّة والاجماع
ويرد عليه انّ التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقّف
على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربّما يجاب بمنع التوقّف
فانّه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكلّ ما اخبروا
وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما الوجه الثالث ان ذاته
تعالى هويّة مجرّدة عن العلائق المادّيّة لما مرّ انّه ليس جسما ولا جسمانيّا الدليل الثالث
حاضرة له فيكون عالما به اذ العلم حضور الماهية المجرّدة للشيء
القائم بذاته وهى اى تلك الهويّة مبداء جميع الموجودات بواسطة
او بدونها والعالم بالمبداء عالم بذويه اى صواحبه وهى معلولاته
لان من علم ذاته اى ذات المبدء علم كونه مبداء لغيره لانّه لازم
قريب وذلك اى علمه بكونه مبداء للغير يتضمّن العلم به اى بالغير
فيكون عالما بالجميع الوجه الرّابع انّه تعالى مجرّد قائم بذاته وكلّ مجرّد
قائم بذاته يجب ان يعقل ذاته وسائر المجرّدات الكلّيّة والجزئيّة
لانّه اى مجرّد قائم بذاته يصحّ ويمكن ان يعقل لان ذاته منزّه عن الدليل الرابع
العلائق الغريبة عن الماهية والتوابيب المادّيّة المانعة عن التعقّل

فماهيته

فماهيته لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتّى تصير معقولة فان لم يعقل
كان ذلك من جهة العاقل وكلّ ما يصحّ ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره
لانّا نعلم بالضرورة ان لا تضاد فى التعقّلات فكلّ معقول يمكن ان
يعقل مع كلّ واحد من المعقولات فيكون حقيقته على تقدير كونها
معقولة مع الغير مقارنة له اى لذلك الغير فى العقل اذ التعقّل
اى تعقل الغير يستدعى حضور ماهيته فى العاقل وصحّة المقارنة
بل المقارنة بين المجرّدات وماهية ذلك الغير لا يشترط فيها كونها
اى كون حقيقة المجرّد فى العقل لانّه اى كون حقيقة المجرّد فى العقل
نفس مقارنتها اى مقارنة حقيقة المجرّد للعقل والشيء لا يكون
شرط نفسه فيصحّ اقتران ماهيته اى ماهية المجرّد الموجودة
فى الخارج متعلّق بالاقتران والموجودة معاً للماهيّات المعقولة
ولا يتصوّر ذلك الّا بحصول الماهيّة فى المجرّد وحلولها فيه وذلك
لانّ المجرّد لمّا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنا للغير بحلوله فيه
او بحلولهما فى ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر فى هذه الثلاثة واذا
امتنع اثنان منهما تعيّن الثالث ولا معنى للتعقّل اى لتعقل المجرّد
تلك الماهيّات الا ذلك اى كون المجرّد مقارنا لها فى الخارج على وجه
حلولها فيه فثبت انّه يمكن للمجرّد ان يعقل الماهيّات المغايرة له وكلّ
من يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا له اى لذلك الغير وذلك
اى تعقله لكونه عاقلا للغير يتضمّن كونه عاقلا لذاته لانّ العلم
بالنسبة يقتضى العلم بالمنتسبين وكلّ ما يصحّ ويمكن للمجرّد تعقّله وهو
للغير ولذاته وجب حصوله اذ القوّة من لواحق المادّة كما عرفت

لا سيما متعلق بقوله وجب حصوله في حق الله تعالى فانه واجب
الوجود من جميع جهاته ولا يلزم افتقاره المقتضي للامكان وهذان
الوجهان الاخيران معتمد الحكماء وفيهما نظر اما في الثالث فلما ذكره
المصنف في بحث العلم من ان حضور الشيء عند نفسه محال وقد عرفت
ما فيه هناك ولا نسلم ان العلم حضور الماهية المجردة للمجرد القائم
بذاته وتعريفه بذلك لا يجدي نفعا اذ غايته انهم يعنون بالعلم
ذلك لكن من اين لهم ان الحالة التي نجدها من انفسنا ونسميه
العلم هي الذي ذكروه وايضا يجوز ان يكون شرط العلم حضور الماهية
المغايرة كما في الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول صور مغايرة
عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة
لصورها الخارجية وهو باطل وايضا لازم الذات وان كان
بلا وسط في الثبوت لا يجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل
الذات تعقله كتساوي الزوايا الثلث القائمتين للمثلث واجيب
بان الكلام في العلم التام اعني العلم بالشيء بما له في نفسه ولا شك
ان علم الباري بذاته كذلك وقال شارح المواقف ههنا محل تامل
فانهم زعموا ان العلم بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات
معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا ايضا
انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير
في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم
مع ادعائهم الزكا قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولة
له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجاوا

في

بع

في دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير
كما هو داب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع
تمنع اطرادها وذلك لا يستقيم في العلوم اليقينية واما في الرابع
فلانا لا نسلم ان كل مجرد يصح تعقله كالباري تعالى وكالعقول
والنفوس فان حقيقتهما غير معقولة لنا فمن اين الجزم بامكان تعقلها
ولا نسلم ان المجرد في صيرورته معقولا لا يحتاج الى عمل يعمل به انما
يصح ذلك اذا انحصر المانع من التعقل في المادة وتوابعها وهو
ممنوع وان سلمنا فلا نسلم ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير
واما الدليل عليه والوجدان الشاهد بعدم التضاد والتنافي
بين المعقولات لا يعم شهادته لعدم تعقله لجميع المفهومات كيف
والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله كما اشرنا اليه وان سلمنا فلا
نسلم ان تعقل المجرد مع الغير يقتضي مقارنة حقيقته لذلك
الغير وانما يصح ذلك لو كان العلم حصول الماهية المجردة في العقل
وهذا ممنوع لان العلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم وان سلمنا
فلا نسلم انه يلزم من كون المقارنة بين المجرد وماهية الغير مشروطة
تكون المجرد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل اشتراط الشيء
بنفسه وقد يستدل على ان صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف
على المقارنة في العقل بان صحة المقارنة المطلقة اي استعداد
متقدمة على المقارنة المطلقة المتقدمة لكونها اعم على المقارنة
في العقل فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل
ولا يلزم الدور وفيه بحث اما اولا فلان تقدم المقارنة المطلقة

مطلب العلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم لا حصول المجردة في العقل

على المقارنة الخاصّة انّما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية
لها وهو ممنوع وامّا ثانيا فلجواز ان يكون ذات المجرّد بحيث لا يقبل
الّا المقارنة العقليّة فاذا وجد المجرّد في الخارج المقارنة المطلقة
لانتفاء شرطها الّذى هو الوجود الذّهنى وتوضيحه انّ ماهية
المجرّد اذا كانت متّحدة في الذّهن والخارج الّا وجودها متخالفان
فجاز ان يكون الوجود الذّهنى شرطا للمقارنة او الوجود الخارجى
مانعا لها وعلى التقديرين لم تصحّ المقارنة بينهما اذا كان المجرّد
موجودا في الخارج قائما بذاته فلانّ ما ذكرتم لامتناع توقّف صحّة
المقارنة المطلقة على المقارنة العقليّة يدلّ بعينه على امتناع
تعيّن المقارنة المطلقة بالنّسبة الى القسم الثّالث فيلزم احد
الامرين امّا فساد ذلك الدّليل او بطلان هذه المقدّمة واجيب
عنه بان توقّف صحّة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصّة
لا لذاتها بل لعارض وهذا كون احد المقارنين قائما موجودا بذاته
فلا تتّحد جهة التوقّف وهو مردود بجريانه هناك فيقال توقّف صحّة
المقارنة على المقارنة في العقل ليس لذاتها بل لعارض وهو انّ كلّ واحد
من المقارنين موجود ذهنى قائم بغيره فلا تتّحد جهة التوقّف فلا دور

حجج نافي العلم

احتجّ المخالف النّافى للعلم مطلقا **بوجوه** ثلثة **الاوّل انّه لو عقل شيئا
عقل ذاته لانّه لا تعقّل انّه عقله** اى عقل ذلك الشئ وذلك يتضمّن
كونه عاقلا لذاته كما مرّ آنفا لا يقال لا نسلّم انّ من عقل شيئا علم انّه
عالم به والّا لزم من العلم بشئ العلم بالعلم بذلك الشئ وهكذا فيلزم
من العلم بشئ واحد العلم بامور غير متناهية وهو محال لانّا نقول

المراد

المراد لزوم امكان علمه بانّه عالم وذلك ممّا لا خفاء فيه فانّ من
علم شيئا امكنه ان يعلم انّه عالم به بالضّرورة والاجاز ان يكون
احدنا عالما بالمجسطى والمخروطات ولكنّه لا يمكنه ان يعلم انّه
عالم به **وهو** اى علمه بذاته بل امكان ذلك **محال لاستحالة حصول
النّسبة بين الشئ ونفسه** هذا ناظر الى كون العلم نسبة بين
العاقل والمعقول كما هو راى بعض **و**استحالة **حصول الشئ فى نفسه**
هذا ناظر الى كون العلم حصول ماهيّة المعقول فى العاقل كما هو
راى بعض آخر **ونوقض** اجمالا **بتصوّر الانسان نفسه** ثمّ اجيب
عنه حلّا **بانّ علمه بنفسه صفة** حقيقيّة **قائمة به متعلّقة
بذاته تعلّقا خاصّا** فالنّسبة بين تلك الصّفة وبين ذاته وقد
يقال تلك الصّفة تقتضى نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز
ان يكونا متّحدين واجيب بانّ الصّفة تقتضى نسبة بينها وبين
المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان وامّا النّسبة
بين العالم والمعلوم فهى بعينها النّسبة الاولى من هاتين المذكورتين
اعتبرت بالعرض فيما بينهما سلّمنا كون العلم نسبة محضة بين
العالم والمعلوم لكنّ التّغاير الاعتبارى كاف لتحقّق هذه النّسبة
فان قلت من اين يثبت التّغاير الاعتبارى المصحّح للنّسبة قلت
من حيث انّ ذات الشّئ باعتبار صلاحيتها للمعلوميّة فى الجملة
مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالميّة فى الجملة الوجه **الثّانى
انّ علمه لا يكون** عين **ذاته لما سنذكره** فى الفرع الثّانى والآخر
وهو ظاهر **فهو صفة** مغايرة لذاته **قائمة بذاته لازمة له فيكون**

مبطلا للعلم بنسبة بين العالم والمعلوم عند البعض وحصول ماهية المعقول في العاقل عند البعض منهم

ذاته قابلاً لصفة العلم وفاعلاً لها معاً لامتناع احتياج الواجب في
صفته الى شيء وقد سبق الجواب عنه في بحث العلة بنفي استحالة
كون البسيط قابلاً وفاعلاً معاً الوجه الثالث لو كان العلم صفة
كمال لكان الموصوف به تعالى ناقصاً لذاته اي في حد ذاته مستكملاً
بغيره الذي هو العلم وان لم يكن صفة كمال لزم تنزيهه عنه اجماعاً
من جميع الفرق واجيب بان كمالها اي كمال صفة العلم لكونها صفة ذاته
الكاملة لا كمال ذاته من حيث انه متصف به اي بالعلم وفيه ان العلم
صفة كمال لذاته وان قطع النظر عن الموصوف فالاولى ان يقال في
الجواب ان المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته
بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني دون الاول
فرع ان الاول على انه عالم بكل المعلومات الواجبة والممكنة والممتنعة
فعلمه اعم من قدرته فانها تختص بالممكن دون الواجب والممتنع كما هي
اي يعلم الكليات على الوجه الكلي والجزئيات على الوجه الجزئي لان المقتضي
لعالميته ذاته ونسبة ذاته الى الكل على السواء فلما اوجب ذاته
كونه عالماً بالبعض وهو ذاته اوجب كونه عالماً بالباقي والا لم يكن
نسبة ذاته الى الكل على السواء وقيل اي قال جمهور الفلاسفة هو
يعلم الكليات والجزئيات التي ليست بمتغيرة ولا متشكلة كذاته
تعالى وذوات العقول قيل ويعلم الجزئيات المتغيرة لا على الوجه الجزئي
بوجه كلي اذ لو علمها جزئيات فعند تغير المعلوم يلزم الجهل المركب
او التغير في صفاته فانه اذا علم مثلاً ان زيداً في الدار الان ثم
خرج زيد عنها فاما ان يبقى ذلك العلم بحاله او يزول ويعلم انه ليس

في الدار

في الدار والثاني يوجب الجهل والاول يوجب التغير في ذاته من صفة
الى اخرى وكلاهما نقص فوجب تنزيهه عنه وقالوا لا يعلم الجزئيات
المتشكلة وان لم تكن متغيرة كالاجرام الفلكية الثابتة على اشكالها
لان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية واما الجزئيات المتشكلة المتغيرة
فقد اجتمع فيها المانعان قلنا الاضافة والتعلق دون العلم فان
العلم عندنا صفة حقيقية ذات اضافة تتغير اضافاته فقط فالتغير
انما يلزم في امر اعتباري لا في صفة موجودة وهو جائز وادراك المتشكل
انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان
صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ولا يخفى
ان الجواب متمش ايضاً على تقدير كون العلم اضافة محضة واجاب
ايضاً مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم بانه وجد الشيء
والعلم بانه سيوجد واحد فمن علم ان زيداً سيدخل البلد غداً فعند
حصول الغد يعلم بهذا العلم انه داخل البلد الآن اذا كان علمه مستمراً
بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم متجدد انه دخل الان
لطريان الغفلة عن الاول والبارئ تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان
علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من
عدم الى الوجود تغير في علمه واعلم ان الحكماء قالوا الله تعالى عالم بجميع
الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها
واقع الان وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بها من
هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علماً متعالياً عن الدخول تحت الازمنة
ثابتاً ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانياً كان نسبته الى

جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط
كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقدسا
اليه بالمضى والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له فى كل وقته وليس فى علمه كائن
وسيكون بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات
واحكامها لكن من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة
اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذه العلوم يكون ثابتا مستمرا
كالعلم بالكليات وقال صاحب المحاكمات هى معنى قولهم انه يعلم الجزئيات
على وجه كلى لا ما توهم بعضهم من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات
واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف
وما ذهبوا اليه من ان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافى
ذلك التوهم كما سيقت اليه الاشارة وقيل اى قال قوم من اهل
الملة لا يعلم ما لا يتناهى لانه اى مجموع ما لا يتناهى ليس بمتميز
والا لكان له حد ونهاية يتميز وينفصل به عن الغير والمعلوم متميز
بالضرورة ولانه اى العلم بما لا يتناهى يستلزم علوما لا نهاية لها والا
لكان له حد ونهاية يتميز وينفصل به عن الغير والمعلوم متميز بالضرورة و
ولانه اى العلم بما لا يتناهى يستلزم علوما لا نهاية لها مجتمعة وهو محال
قلنا فى الجواب عن الاول المعلوم كل واحد منها هو متميز ولا يضرنا
عدم تميز المجموع من حيث هو مجموع وفيه نظر والحق ان يقال لا نسلم
ان المعقول المتميز بحيث ان يكون له حد ونهاية يمتاز به عن غيره
فان وجوه التمييز لا تنحصر فى الحد وفى الجواب عن الثانى العلم القائم بذاته

صفة

صفة واحدة واللانهاية فى التعلق بالمعلومات الغير المتناهية وفى
المتعلق اى المعلومات التى تتعلق بها الفرع الثانى انه تعالى عالم بعلم
مغاير لذاته هذا قول المتاخرين منا واما الاشعرى واتباعه يقولون
ان صفات البارى لا عينه ولا غيره وقد مر فى بحث الوحدة والكثرة
الكلام فيه خلافا لجمهور المعتزلة فانهم يقولون هو عالم لا بالعلم
بل بالذات اى مبدا انكشاف الاشياء عليه ذاته لا صفة قائمة
بذاته وغير متحد به اى بذاته خلافا للمشائين فى ركاب ارسطو للاستفادة
فانهم يقولون علمه متحد بذاته وكذا قدرته مغايرة لذاته لنا انا بالبديهة
نفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر فان الاول مجرد
الموصوف والثانى هو الموصوف مع الصفة ولو كان المفهوم من
علمه عين المفهوم من ذاته لما كان كذلك وقال صاحب المواقف
لو كان مفهوم كونه عالما نفس ذاته لم يفد حمله على ذاته وكان قولنا
الله عالم بمثابة حمل الشئ على نفسه واللازم باطل لان حمل العالم
عليه يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ثم قال وفيه نظر
فانه لا يفيد الا زيادة مفهوم العالم على مفهوم الذات ولا نزاع
فى ذلك واما زيادة ما صدق عليه مفهوم العالم على حقيقة الذات
فلا يفيده هذا الدليل نعم لو تصورا بحقيقتهما امكن حمل الوصف
على الذات دون حمل الذات على الذات حصل المطلوب ولكن
انى ذلك ولا يخفى ان هذا وارد على ما ذكره المصنف ايضا وايضا العلم
ما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم كما اختاره الامام فى
بعض تصانيفه وهى التى سماها الجبايان اى ابو على وابو هاشم

عالميّة او صفة حقيقية تقتضي تلك الاضافة وهي مذهب اكثر
اصحابنا او صور المعلومات القائمة بانفسها في الخارج وهي المثل الافلاطونية
اقول فيه نظر والحقّ ان يقول المثل المعلّقة وقد حققنا المثل الافلاطونية
والمثل المعلّقة والفرق بينهما بما لا مزيد عليه في بحث الماهية فتذكر
او صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء اي
الشيخ الرئيس ومن تابعه وايّا ما كان فهو غير ذاته فبطل مذهب المعتزلة
وفساد الاتحاد اي اتّحاد العلم بذاته سبق ذكره في التنزيهات فبطل
مذهب الحكماء وفيه نظر لانّك عرفت في بحث الوجود انّ مراد الحكما
من قولهم صفات الله عين ذاته ماذا واين ذاك ممّا فهمه المصنف والمعتزلة
قلّدوا الحكما في هذه المسئلة ولا خلاف بينهم فيها احتجوا اي نفاة
الصّفة الزّائدة على ذاته بوجوه اربعة اولها للفلاسفة والثواني
للمعتزلة الوجه الاوّل لو قامت بذاته صفة حقيقيّة لكانت ذاته
مقتضيا لها لامتناع احتياج الواجب في صفته الى الغير فيكون
قابلا لتلك الصّفة وفاعلا لها معا وهو محال لما مرّ في مبحث العلة
قلنا سبق جوابه في ذلك المبحث ايضا على انّهم اعترفوا بانّه تعالى وجود
خاص معروض للوجود المطلق العام فيكون فيه جهتان فيجوز ان يكون
فاعلا بجهة وقابلا باخرى الوجه الثّاني قيل لو قام بذاته صفة وكانت
تلك الصّفة قديمة لزم كثرة القدما وهي ذاته وصفته والقول بها
اي بكثرة القدما كفر بالاجماع من الامّة الا ترى انّه تعالى كفّر النّصارى
بتثليثهم حيث قال لقد كفر الذين قالوا انّ الله ثالث ثلثة وهو اي
تثليثهم اثباتهم الاقانيم اي الاصول جمع اقنوم وقال الجوهري احسبه روميا

الثلاثة

رد الشارح على المؤلف في حمل المثل الافلاطونية الاشباح المعلقة لانها تخص بحما... انها الارباب النوع

الثّلاثة الّتي هي الوجود المسمّى باقنوم الاب والعلم المسمّى باقنوم الابن
والحيوة المسمّاة باقنوم روح القدس فما ظنّك بمن اثبت ثمانية
هي الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسّمع والبصر والبقا وهذا
مذهب اكثر المتكلّمين او تسعة هي الثّمانية المذكورة والتّكوين
وهذا مذهب الحنفيّة وايضا ان كانت الصّفة قديمة ولزم
التّركيب في ذاته من المشترك والمميّز لانّه يشارك الصّفة في
قدمه ويتميّز عنها بخصوصيّته وان كانت الصفة حادثة لزم
قيام الحوادث بذاته وقد عرفت بطلانه واجيب اوّلا بانّ القول
بالذّوات القديمة كفر دون القول بالصّفات القديمة الا ترى
انّه تعالى قال بعد قوله لقد كفر الّذين قالوا انّ الله ثالث ثلثة
وما من اله الّا اله واحد والنّصارى وان سمّوا ما اثبتوه من الاقانيم
صفات في اللفظ الّا انّهم قائلون بكونها ذوات في المعنى والحقيقة
لانّهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عليه السلام
والتّفصيل ان اقنوم العلم اتّحد بجسد عيسى وتدرعت بناسوته
بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانيّة وبطريق الاشراق
كما تشرق الشّمس من كوّة على بلّور عند النسطوريّة وبطريق
الانقلاب دما ولحما بحيث صار المسيح هو المسيح عند اليعقوبيّة
ومنهم من قال ظهر اللّاهوت بالنّاسوت كما يظهر الملك في صورة
البشر وقيل ركب اللاهوت مع النّاسوت كالنّفس مع البدن وقيل
انّ الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد
تفارقه فيحلّ فيه الآلام والآفات والمستقلّ بالانتقال هو الذّات

لا الصفة لامتناع الانتقال على الاعراض وقيل يجوز ان يكونوا
قائلين بجواز انتقال الاعراض كما ذهب اليه بعض القدماء وثانيا
بان القدم وهو عدم المسبوقية بالغير عدمي فلا يكون ذاتا لله تعالى فلا
يلزم التركيب في ذاته من الاشتراك فيه اي في القدم الوجه الثالث عالمية
الله تعالى وقادريته حال واجبة لامتناع زوالها فلا يعلل بعلم زائد
على ذاته ولا قدرة زائدة لان المحتاج الى العلة هو الممكن والجواب بان
العالمية على تقدير ثبوتها واجبة بالعلم الواجب لاقتضاء الذات له
لا واجبة بذاتها فلا يمتنع التعليل اي تعليل العالمية بالعلم وكذا القادرية
بالقدرة وفيها بحث لان تاثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان
بقدرة واختيار لزم محذوران التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان
بايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان
يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال
وايجاب غيرها نقصان مشكلة الوجه الرابع لو زاد علمه وقدرته
على ذاته لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى الغير وهو المعلوم والمقدور
وقيل هو العلم والقدرة وهو اي احتياجه الى الغير محال والجواب بان
ذاته تعالى اقتضى صفتين اي العلم والقدرة موجبتين للتعلقات
العلمية بالمعلومات والتعلقات الايجادية بالمقدورات فان اردتم
بالحاجة هذا المعنى اي اقتضاء العلم والقدرة والتعلق بالمعلوم
والمقدور فلا نسلم استحالته وان اردتم غيره فبينوه حتى نتكلم
فيه اثباتا او نفيا هذه الكلمات الدائرة على السنة في هذا المقام
وقال شارح المقاصد تحقيق علمه تعالى على ما ذكره بعض المتاخرين

ان حصول

ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور
المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان ومع ذلك فلا تستدع
صورا مغايرة لها فانك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها
وهي صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو الشيء الخارجي ومع ذلك
فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك
تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك واذا كان
حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحالة فما ظنك
بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه ثم ليس
كونك محلا لتلك الصور شرطا في التعقل بدليل انك تعقل ذاتك
بدون ذلك بل المتغير حصول الصورة لك حالة كانت او غير حالة
والمعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول
فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون حالة فيه وان اردت زيادة بسط
لهذا المقام فارجع الى شرح الاشارات للمحقق الطوسي فانه تفرد
به المبحث الثالث في الحيوة اتفق الجمهور من اهل الملل وغيرهم على انه
تعالى حي لكنهم اختلفوا في المعنى اي معنى حيوته فانها في حقنا قوة
تتبع الاعتدال النوعي للمزاج كما مر ولا تتصور هذه في حقه تعالى
فذهب الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان حيوته عبارة
عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة وذهب الباقون اي الجمهور من
اصحابنا والمعتزلة الى انها عبارة عن صفة حقيقية تقتضي هذه
الصحة اي صحة الاتصاف بالعلم والقدرة ويدل عليها اي على دعواهم
انها اي الحيوة لو لم تكن كذلك اي لو لم تكن صفة توجب هذه الصحة

مطلب
مبحث الحيوة

لكان لخصاصه بهذه الصفة ترجيحا بلا مرجح لتماثل الذوات
وينقض اوّلاً باتصافه بتلك الصفة فانه لوكان بصفة اخرى لزم
التسلسل في الصفات الوجودية فلا بدّ من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه
به لصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح ويندفع ثانيا بانّ ذاته المخصوص
ممتاز عن سائر الذوات بالحقيقة وهو كاف في التخصيص اى تخصيص
تلك الصحة بذاته وفي الاقتضاء اى اقتضاء تلك الصحة فلا يلزم
الترجيح بلا مرجح المبحث الرابع في الارادة توافق الجمهور من الفرق
المختلفة على انه تعالى مريد وشاع ذلك في كلام الله وكلام الانبياء
وتنازعوا في معنى ارادته فقال هي علمه بانه كيف ينبغي ويليق ان
يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل ويسمونه عناية قال
ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه
الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في
ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد
وطلب من الاول الحق وقال المحقق الشريف في حواشي شرح العقائد لا يخفى
ان مجرد علمنا بما يجوز صدوره عنا لا يكفي في وقوعه بل نجد من انفسنا
حالة نفسانية تابعة للعلم بما فيه من المصلحة ثم نحتاج الى تحريك
الاعضاء بالقوة المنبثة في العضلات فذاتنا هو الفاعل والقوة
العضلية هي القدرة وتصور ذلك هو الشعور بالمقدور ومعرفة
المصلحة هي العلم بالغاية والحالة النفسانية المسماة بالميلان
والارادة هي التابعة للشوق المتفرع على معرفة الغاية فهذه امور
متغايرة لكل واحد منها مدخل في صدور ذلك الشيء فالمتكلمون

المانعون

مطلب مبحث الارادة

تفسير العناية على مذهب الحكماء

المانعون تعليل افعاله بالاغراض يثبتون له ذاتا وقدرة زائدة
على ذاته وعلما بالمقدور وما فيه من المصلحة زائدا ايضا على
ذاته وارادة كذلك ويجعلون للمجموع مدخلا في الايجاد سوى العلم
بالمصلحة فتكون هي غرضا وغاية لا علة غائية واما الحكماء
فاثبتوا له ذاتا وعلما بالاشياء هو عين ذاته ويجعلون الذات
مع العلم كافيين في الايجاد فعلمه عين قدرته وعين ارادته
وهو كاف في الصدور وليس له حالة شبيهة بالميلان النفساني
الذي للانسان فما يصدر بالنسبة الينا من الذات مع الصفات
يصدر عنه بمجرد الذات وهذا معنى اتحاد الصفات مع ذاته تعالى
فليس صدور الفعل منه كصدوره منا ولا كصدوره من النار
والشمس مما لا شعور له بما يصدر عنه هكذا ينبغي ان يفهم هذا
المقام وفسرها ابو الحسين البصري والنظام والجاحظ والعلاف
وابو القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي بعلمه بما في الفعل من المصلحة
الداعية الى الايجاد وقد يسمون ذلك العلم داعية قالوا هي العلم
والاعتقاد والظن باشتمال الفعل او الترك على المصلحة ولما
امتنع في حق الباري الظن والاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى
هو العلم بالمصلحة وفسرها الحسين النجار بكونه غير مغلوب ولا مكره
بفتح الراء وفسرها الكعبي وكثير من معتزلة بغداد بعلمه في افعال
نفسه وامره في افعال غيره اى هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة
وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا وابو علي وابو هاشم الجبائيان
والقاضي عبد الجبار انها صفة زائدة على ذاته مغايرة للعلم

معنى الارادة على مذهب ابو الحسين وغيره

والقدرة مرجّحة لبعض مقدوراته على بعض لنا ان تخصيص بعض
المقدورات دون بعض بالتحصيل والايجاد وتخصيص بعضها بالتقديم
على بعض والتأخير عن بعض بالزمان لابدّ له من مخصص للمقدور
ولوقته والحاصل ان نسبة الضدين الى القدرة سواء وكما يمكن
ان يقع بها هذا الضد يمكن بها ان يقع بها ذاك الضدّ من غير فرق
بينهما فى امكان الوقوع بها وكلّ واحد منها فرض وقوعه بها فنسبة
الى الاوقات المعينة كلها سواء كما يمكن ان يقع فى الوقت الذى وقع
فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلابدّ لتخصيصه بالوقوع دون صدّه
ولتخصيص وقوعه بالوقت المعيّن دون سائر الازمنة من مخصص
يقتضيه والّا ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح هذا خلف
وهو اى المخصّص ليس نفس العلم فانه تابع للمعلوم لانّه ظلّ له وحكاية
عنه فلا يكون المعلوم تابعًا للعلم والّا لزم الدور وربّما قال الحكما
لا نسلّم ان كلّ علم هو تابع للمعلوم وانما ذلك فى العلم الانفعالى التابع
لوجود المعلوم واما العلم الفعلى الذى كلامنا فيه فانه متبوع
وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصّصا والاصحاب فى جوابهم
يدّعون الضرورة فى استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين
فلا يكون شئ منهما مخصّصا وان كان العلم فعليًّا ولا القدرة فان
نسبتها الى الجميع اى الضدين والاوقات كلها على وتيرة واحدة
فلا تخصص من جهة القدرة ولانّ شانها اى القدرة التأثير
والايجاد والموجد من حيث هو موجد غير المرجح والمخصص من حيث
هو مرجّح ومخصّص لتوقف الايجاد على الترجيح فى نفس الامر قبل

الارادة

مطلب العلم تابع للمعلوم سواء كان فعليا او انفعاليا

الارادة من حيث هى ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات
سواء وكما يجوز تعلقها بالضدّ الآخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد
منها فى وقت يجوز ارادة وقوعه فى وقت آخر فيعود الكلام فى
الارادة فيقال لابدّ للتخصيص من مخصّص مغاير للعلم والقدرة
والارادة فثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل واجيب بانا لا نسلّم
تساوى نسبة الارادة الى الضدين والاوقات حتّى يلزم التسلسل
بل هى صفة تعلقها باحدهما ووقوعه فى وقت معيّن لذاتها المخصصة
فلا حاجة الى صفة اخرى ثمّ قيل اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد
جانبى الفعل فى وقت معيّن فيجب ذلك الجانب فى ذلك الوقت ويمتنع
الجانب الآخر فيلزم الايجاب وسلب الاختيار واجيب بان وجوب
الشئ بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه لانّه فرعه وقال
شارح المواقف فيها بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت
مغايرة لارادة الآخر وكانت كلّ واحدة منها لذاتها متعلقة
باحدها على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم جاز تجدد الارادة
وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تتعلق بالآخر ويلزم الايجاب
وما ذكره من انّ الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما
يصح فى القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره
لا يقال امكان وجود كلّ حادث مخصوص بوقت معيّن فلا يمكن
ان يوجد قبله ولا قبله فلا حاجة لوجوده فى ذلك الوقت الى مخصّص
هو الارادة او وجوده اى كلّ حادث مشروط باتصال فلكى
اى اتصال بين الكواكب حاصل من حركات الافلاك كالتسديس

والتثليث وذلك الاتصال هو المخصص لا الارادة او علمه تعالى بما في
حدوثه اى حدوث الحادث في ذلك الوقت الذى اوجده فيه او علمه
تعالى بما في حدوثه فيه اى في ذلك الوقت من المصلحة يرجحه وتخصيصه
بذلك الوقت لا الارادة وذلك لان خلاف المعلوم اى معلوم الله
وخلاف الامر الاصلح للعباد محال لانا نقول الجواب عن الاول انه لو
كان امكان وجود الحادث موقوفا بوقت معين لكان ذلك الحادث
قبل ذلك الوقت ممتنعا والممتنع لا يصير ممكنا وفيه نظر اذ المحال
انقلاب الممتنع الذاتى ولم لا يجوز ان يكون الامتناع ههنا بالغير والجواب
عن الثانى ان الكلام في تلك الاتصالات وفي الحركات والاوضاع
ايضا كما في تلك الحوادث فان الافلاك لبساطتها وتساوى نسبتها
الى الكل كما امكن ان تتحرك على هذا الوجه الواقع وهو ان تحرك الفلك
الاعلى مثلا من المشرق الى المغرب امكن ان تتحرك على خلافه وامكن
ان تتحرك بحيث يصير ما هو المنطقة في الواقع دائرة اخرى وفي
النسخ مدار وهو سهو وامكن ان يكون الكواكب في جانب من الفلك
غير ما هي فيه فلا بد في هذه الصور من مخصص ويجب الانتهاء الى
الارادة دفعا للتسلسل والجواب عن الثالث ان العلم بالشيء سيوجد
في وقت معين انما يتعلق به اذا كان ذلك الشيء بحيث سيوجد في
ذلك الوقت فالحيثية سابقة بالذات على العلم فلا تكون الحيثية
ناشئة منه اى من العلم وتحقيق المقام ان العلم والمعلوم متطابقان
والاصل في التطابق هو المعلوم كنسبة صورة الفرس المنقوشة
على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال اذا كانت الصورة هكذا

مطلب تحقيق ان العلم تابع للمعلوم

لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس
هكذا لان صورة الفرس هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت
زيدا كذا لانه كان في نفسه كذا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه
كذا لاني علمته كذا والجواب عن الرابع ما ذكره بقوله اما رعاية
الاصلح للعباد فغير واجبة على الله تعالى على ما سنذكره في
المسئلة الرابعة من باب الثالث احتج المخالف النافى لكونه
مريدا بان الارادة لو تعلقت بالمراد لغرض لكان البارى تعالى
ناقصا لذاته مستكملا بغيره يعنى ذلك الغرض وهو محال وان
تعلقت بالمراد لا لغرض يلزم الترجيح بلا مرجح واجيب بان تعلقها
بالمراد بذاتها اى الارادة لذاتها تقتضى التعلق بالمراد كما مر لا
لغيرها الذى هو الغرض والاصل ان تعلقها بالمراد لا لغرض
ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لان تعلقها لذاتها وقد يجاب ايضا بان
الترجيح بلا مرجح غير محال كما سلف فرع على ثبوت الارادة ارادته غير
محدثة عند الاشاعرة وقالت المعتزلة اى الجبائيان وعبد الجبار
ومن تابعهم ارادته قائمة بذاتها لا بذاته تعالى حادثة لا في محل قبل
انهم ذهبوا الى مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه اذ لو
كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح واعتقدوا ان مخصص الحوادث
ارادته تعالى فحكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى
التجاوا الى انها قائمة بذاتها وقالت الكرامية هي صفة حادثة في
ذاته تعالى وفي شرح المقاصد لا فرق بين المشيئة والارادة
الا عندهم حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية تتناول

الحجة الواهية للمخالف في كونه تعالى مريدا

فرع على ثبوت الارادة

ماشاء الله بها من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد
المرادات لنا وجهان الاول ان وجود كل محدث موقوف على تعلق
الارادة من الفاعل المختار به اجماعا فلو كانت ارادته محدثة
احتاجت الى ارادة اخرى مستنده الى ارادة ثالثة وهكذا
ولزم التسلسل فى الارادات الموجودة الوجه الثانى لو كانت
ارادته حادثة فاما ان تقوم بنفسها او تقوم بذاته والاول محال
لان قيام الصفة بنفسها غير معقول لانها تشبه العرض ومع
ذلك كان اختصاص ذاته بها اى بالارادة القائمة بنفسها
تخصيصا بلا مخصص لان نسبتها لكونها قائمة بنفسها الى جميع
الذوات الواجبة الممكنة على سواء فكيف تكون ارادة الواجب
تعالى وفيه بحث لان ذات الله تعالى فاعل الارادة فله الاختصاص
بالارادة ليس لغيره وان قلت كون الارادة فى محل مخصص لها بذاته
لانه يشترك بينها وبين ذاته قلنا كونها لا فى محل مفهوم سلبى
والامر السلبى لا يصلح ان يكون مخصصا الارادته التى هى امر وجودى
وقيل اى سببا للتخصيص الذى هو امر ثبوتى والثانى ايضا محال لان
قيام الصفة الحقيقية الحادثة بذاته ممتنع لما سبق فى التنزيهات
الفصل الثانى فى سائر اى باقى الصفات الثبوتية وهى التى لا تتوقف
افعاله عليها وفيه مباحث ستة الاول السمع والبصر دلت الحجج
السمعية من القران والحديث على انه تعالى سميع بصير وليس من جانب
العقل ما اى دليل يصرفها اى تلك الحجج عن ظواهرها فيجب الاقرار بها
اى بظواهرها فيكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها وهو

في السمع والبصر الصفات الثبوتية

اي في ذلك

اى ذلك العلم المعنى والمقصود بكونه سميعا بصيرا قال الامام
فى المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه
فقالت الفلاسفة والكعبى وابو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علمه
تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية
انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده اراد فلاسفة الاسلام
فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف
بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها فاذا نظر فى ذلك
من حيث العقل لم يوجد له سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين
شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل ويلوح من هذا
الكلام ان المصر فى هذه المسئلة على مذهب الحكماء وبعض المعتزلة
والا حمل البصر على العلم بالمبصرات او بل فكيف التفريع المفهوم من قوله
فيكون واقول ذكر صاحب المواقف فى بحث العلم من الاعراض ان الادراك
للحواس الظاهرة عند الشيخ الاشعرى علم بمتعلقاتها فالسمع علم
بالمسموعات والابصار علم بالمبصرات وخالفه فيه الجمهور من المتكلمين
وقالوا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رايناه فانا نجد
بين الحالين فرقا ضروريا ونعلم ان الحالة الثانية تشتمل على امر
زائد مع حصول العلم فيها فذلك الزائد هو الابصار فالمصر على
مذهب الاشعرى ولا غبار على التفريع واثبت القاضى ابو بكر وامام
الحرمين له تعالى ادراك الشم والذوق واستدل بعض الاصحاب
عليه بان الحى يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل ما يصح اتصافه بهما
ان لم يتصف بهما كان متصفا بنقيضهما اى العمى والصمم فيكون ناقصا

وهو اى هذا الاستدلال اقناعى لا برهانى لانه متوقف على ان كل حى يصح
ان يتصف بهما وعلى ان عدم اتصاف الحى بهما لكونه مستلزما للاتصاف
بضديهما نقص وللمخالف ان يمنعهما اما الاول فلان حيوة الواجب
مخالفة لحيوتنا فيحتمل ان لا يصح اتصاف الواجب الحى بهما واما الثانى
فلانا لا نسلم ان الشئ لا يخلو عن الشئ وضده فان الهوا خال عن الالوان
والطعوم المتضادة كلها واقول الالصق بعبارة الدليل والاعتراض
بان يقال غرض المستدل ان السمع والبصر صفتا كمال للحى وخلوه عنهما
فوات صفتى كمال عنه وهل هذا الا النقص احتج المخالف النافى للسمع
والبصر عن البارى بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم
قدم المسموع والمبصر لاستحالة وجود السمع بلا مسموع والبصر بلا
مبصر وهو باطل لان العالم حادث عندكم وان كانا محدثين كان
ذاته محل الحوادث اى السمع والبصر وهو محال واجيب عنه بانهما صفتان
قديمتان تستعدان اى تقتضيان للادراك الحادث اى ادراك
المسموعات والمبصرات وهو اى الادراك تعلقهما اى الصفتين بالمسموع
والمبصر عند وجودهما اى المسموع والمبصر والحاصل ان انتفاء التعلق
فى الازل لا يستلزمه انتفاء الصفة فيه كما فى سمعنا وبصرنا فان
خلوهما عن الادراك بالفعل فى وقت لا يوجب انتفاءهما اصلا فى
ذلك الوقت الوجه الثانى السمع والبصر تاثر القوة الحاسة عن
المسموع والمبصر او ادراك مشروط به اى بتلك التاثر وهما اى
التاثر والادراك المشروط بالتاثر على الله تعالى محال لانه مؤثر
لا متاثر واجيب بمنع الصغرى اى المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا

مع التأثر

حجة المخالف النافى للسمع والبصر

مع التأثر ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتاثر فينا كونهما نفس
ذلك التاثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك فى الشاهد
فلم قلتم انه فى الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة
لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التاثر ولا مشروطا
به المبحث الثانى فى الكلام تواتر لنا اجماع الانبياء عليهم السلام
واتفاقهم على انه تعالى متكلم اذ يقولون انه تعالى امر كذا ونهى
عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام وثبوت نبوتهم
غير متوقف على كلامه بل يتوقف تصديقه اياهم باظهار المعجزة
على وفق دعواهم فيجب علينا الاقرار والايمان به اى بانه متكلم
وكلامه ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تعالى خلافا للحنابلة
اى احمد بن محمد بن حنبل رضى الله عنهم فانهم يقولون كلامه
حرف وصوت يقومان بذاته وهو قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم
الجلد والغلاف قديمان فضلا عن الصحف والكرامية فانهم
يقولون كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وهو حادث او يقومان
بغيره خلافا للمعتزلة فانهم يقولون كلامه اصوات وحروف يخلقها الله
تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبى وهو حادث وقال
صاحب المواقف هذا لا ننكره بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا
ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى بل هو المعنى الواحد القائم
بالنفس واطلاق الكلام عليه شايع قال الاخطل

ان الكلام لفى الفؤاد وانما   جعل اللسان على الفؤاد دليلا

المعبر عنه بالعبارات المختلفة من الامر والنهى والخبر المتغيرة بحسب اللغات

مبحث صفة الكلام

مذهب احمد بن حنبل فى كلام الله

مذهب المعتزلة فى كلام الله

فاذا عبّر عنه بالعربيّة فقران وبالسريانيّة فانجيل وبالعبريّة فتوراة **المغير للعلم والارادة لانّها** اى الكلام القايم بالنفس والعلم **قد يتخالفان** ان يخبر احد بما يعلم خلافه والمغاير لصفة الارادة **فانّه تعالى امر ابالهب بالايمان مع علمه بانّه لا يؤمن** ومع **امتناع ارادته لما يخالف علمه** فارادته انّما تعلّقت بعدم الايمان فكلامه غير ارادته لانّ كلامه الّذى هو الامر ههنا متعلّق بالايمان والارادة متعلّقة بعدم الايمان وقد علم من هذا الكلام دليل آخر على مغايرة الكلام النّفسى وفى بعض النسخ المغاير للعلم والارادة لانّه قد يخالفهما فانّ الله تعالى ولا يخفى وجه صحّته ايضا هذه الكلمات المذكورة فى السنة القوم المسطورة فى كتبهم وقال القاضى عضد الدّين قدّس سرّه اعلم انّ الاصحاب لمّا راوا اجتماع النتيجتين المتناقضتين الحاصلتين من قولهم الكلام صفة لله وكلّ ما هو صفة لله فهو قديم والكلام مرتّب الاجزاء مقدّم بعضها على بعض وكلّ ما هو كذلك فهو حادث فالكلام حادث منع كلّ طائفة مقدمة منها فالمعتزلة الاولى والكرّاميّة للثّانية والاشاعرة للثّالثة والحنابلة للرّابعة والكلام يطلق على معنيين على الكلام النّفسى وعلى الكلام اللسانى وقد يقسم الاخير الى حالتين ما للمتكلّم بالفعل وما للمتكلّم بالقوّة وتبيين الكلّ بالضّد كالنسيان للاوّل والسّكوت للثّانى والخرس للثّالث والمعنى يطلق على معنيين المعنى الّذى هو القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لمّا قال الكلام هو المعنى النّفسى فهم الاصحاب منه انّ المراد منه مدلول اللفظ حتّى قالوا بحدوث الالفاظ وله لوازم فاسدة لعدم التكفير

لمنكر

لمنكر كلاميّة ما بين الدّفتين لكنّه علم بالضّرورة من الدين انّه كلام الله تعالى وكلزوم عدم المعارضة والتحدّى بالكلام الحقيقى بل نقول به الكلام النّفسى بالمعنى الثّانى شاملاً للفظ والمعنى قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروّ بالالسنة محفوظ بالصدور وهو غير القراءة والكتابة والحفظ الحادثة كما هو المشهور من انّ القرآن غير المقروّ وقولهم انّه مترتبة الاجزاء قلنا لا نسلّم بل المعنى الّذى فى النفس لا ترتّب فيه ولا تقدّم ولا تأخّر كما هو قائم بنفس الحافظ لا ترتّب فيه نعم الترتّب انّما يحصل فى التلفّظ ضرورة عدم مساواة الآلة له وهو حادث منه ويحمل الادلّة على الحدوث على حدوثه جمعا بين الادلّة وهذا البحث وان كان ظاهره خلاف ما عليه متأخّرو القوم لكن المتأمّل يعرف حقيقته والحقّ انّ هذا المحل محمل صحيح لكلام الشيخ ولا غبار عليه فاحفظ والله يقول الحقّ وهو يهدى السّبيل والمراد بالادلّة الّتى على الحدوث قوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربّهم محدث وامثال ذلك وهذا المحلّ لكلام الشيخ ممّا اختاره محمّد الشّهرستانى فى كتابه المسمّى بنهاية الاقدام ولا شبهة فى انّه اقرب الى الاحكام الظّاهرة المنسوبة الى قواعد الملّة وللبحث فيه مجال واسع **والاطناب فى ذلك الكلام قليل الجدوى** اى الفائدة **فان كنه ذاته وكنه صفاته محجوب عن نظر العقول** مطلقا **فرع** على كونه متكلّما **خبر الله تعالى** وهو اللفظ الدّال على الكلام النّفسى **صادق لانّ الكذب نقص والنقص على الله محال** قال صاحب المواقف لم يظهر لى فرق بين النّقص فى الفعل وبين القبح العقلى فيه فان النقص فى الافعال

هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا
المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي
بلزوم النقص في افعاله تعالى وفيه بحث لان انكار الحسن العقلي والقبح
العقلي انما هو في افعالنا كما سيجيء واعلم ان الاشاعرة صرحوا بجواز الخلف
من الله تعالى في الوعيد بناء على لا قبح فيه بل هو مما يمدح به وقد يقال
الكذب انما هو بالنسبة الى الماضي دون المستقبل وفيه نظر لان
الاخبار عن الشيء على خلاف ما هو كذب سواء كان في الماضي او في
المستقبل قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم
الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم
احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا
لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم المبحث الثالث في البقاء
ذهب الشيخ الاشعري واتباعه وجمهور معتزلة بغداد الى انه باق
ببقاء موجود قائم بذاته زايد على الوجود ونفاه اي كون البقاء
موجودا زائدا القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام
الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود
في الزمان الثاني واحتجوا اولا بان البقاء لو كان موجودا زايدا
على الوجود لكان باقيا ببقاء اذ لو لم يكن باقيا لم يكن الوجود باقيا
لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله ولزم
التسلسل في البقاءات المترتبة الموجودة معا وقد يجاب بان بقاء
البقاء نفس البقاء كما قيل في وجود الوجوب وامكان الامكان
نفسها والحق ان ما تكرر نوعه ان يكون اي فرد يفرض منه موصوفا

بذلك

المبحث في البقاء

بذلك النوع يلزم ان يكون اعتباريا والا يلزم التسلسل في الامور
الموجودة وثانيا بان كونه اي كون الواجب لذاته باقيا لو كان ببقاء
قايم به اي بالواجب لكان واجب الوجود بذاته واجبا بالغير وهو
البقا هذا هذا خلف والجواب منع احتياج الذات اليه وما قيل
من ان وجوده في الزمان الثاني معلل به ممنوع غاية ما في الباب
ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون
البقاء علة الوجود فيه احتج الشيخ الاشعري بان الشيء حال
حدوثه لا يكون باقيا بالضرورة ثم صار باقيا والتبدل
والتغير ليس في ذاته تعالى ولا في عدم اي صفة معدومة زائدة
موجوده ونوقض اجمالا بالحدوث يعني ان البقا حصل بعد ما لم يكن
والحدوث زال بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند
الشيخ لا مسبوقية الوجود بالعدم فلو دل ما ذكره على كون البقاء
وجوديا زايدا لكان الحدوث ايضا وجوديا زايدا لان العدم بعد
الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة ولزم
التسلسل في الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لا بد ان يكون
حادثا مع ان الشيخ معترف بان الحدوث ليس امرا زايدا وحله
بعد نقضه ان تجدد الاتصاف بصفة لا تقتضي كونها وجودية
لتجدد معية الباري مع الحادث وكذا زواله ايضا لا يقتضيه
وذلك لجواز الاتصاف بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف
واعلم ان المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه ازلا وابدا
ومن بقاء الحوادث مقارنة وجودها لزمانين بل آنين فصاعدا

مطلب تفسير بقاء الله وبقاء الحوادث

بحث في صفات آخر اثبتها الاشعري واولها الباقون

وقد عرفت في الامور العامة في الاعراض ان الامتناع ومقارنة
الزمان اي مقارنة الوجود لهما التي هي امر نسبي عن المعاني العقلية
الصرفة التي لا وجود لها في الخارج فالحق هو المذهب الثاني المبحث
الرابع في صفات آخر اثبتها الشيخ الاشعري وهي الاستواء في احد
قوليه انه صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم
نعلمها بعينها واليد اثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين
على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه السلف
واليه ميل القاضي والوجه اثبت الشيخ في احد قوليه وابو اسحق
الاسفرايني والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات
وقال في قول آخر ووافقه القاضي انه الوجود والعين قال الشيخ تارة
انه صفة زائدة على سائر الصفات وتارة انه البصر للظواهر الواردة
بذكرها اي قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويد الله فوق ايديهم
وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي ويبقى وجه ربك وكل شيء
هالك الا وجهه واينما تولوا فثم وجه الله وتجري باعيننا ولتصنع
على عيني واولها الباقون وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء ويعود
الى القدرة قال الشاعر   قد استوى عمرو على العراق   من غير سيف ودم مهراق
وقال الآخر   فلو علونا واستوينا عليهم   تركناهم صرعى لنسر وطاير
وقيل الاستواء فيها القصد فيعود الى صفة الارادة كما في قوله تعالى
ثم استوى الى السماء فقصد اليها وفيه انه يعدى بالى دون على واليد
القدرة وخلقت بيدي اي بقدرة كاملة ولم يرد بقدرتين وتخصيص
خلق آدم مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى تشريف وتكريم له كما اضاف

الكعبة

ن البصر

مطلب في التكوين

الكعبة الى نفسه في قوله ان طهرا بيتي وخصص المؤمنين بالعبودية
في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وبالوجه الوجود كما مر
وبالعين الحفظ وصيغة الجمع للتعظيم والاولى اتباع السلف في
الايمان بها اي بان الله تعالى استوى على العرش ويدا ووجها
وعينا بالمعاني المرادة له وفي الرد اي تفويض العلم بمعانيها بعد نفي
ما يقتضي التشبيه والتجسيم الى الله كما سلف المبحث الخامس في
التكوين قالت الحنفية التكوين صفة لله تعالى قديمة مأخوذة
من قوله تعالى كن فيكون وقد اشتهر القول به عن الشيخ ابي منصور
الماتريدي واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ
ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي وله الربوبية ولا
مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم
من العدم الى الوجود وتختلف اسماؤه بحسب اختلاف الآثار فمن حيث حصول
المخلوقات به يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا والحياة
احياء والموت اماتة الى غير ذلك تغاير القدرة فان متعلق القدرة
هو المعدوم الممكن قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين وانه
يستحيل ان لا يوجد لان القدرة تتعلق بامكان الشيء والتكوين
يتعلق بوجوده قلنا الجواب عن الثاني ان الامكان للممكن بالذات كما
سبق في الامور العامة فلا يكون بالغير الذي هو القدرة بل بامكان
الشيء في نفسه يعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذاك
غير مقدور لانه واجب او ممتنع فان اثر القدرة هو وجود المقدور
لا امكانه فلا حاجة الى صفة اخرى والجواب عن الاول ان التكوين

هو التعلق الحادث الحالي اي تعلق القدرة بالمقدور عند تعلق الارادة
به حال الايجاد ولذلك يترتب عليه الوجود اي وجود المقدور بلا مهلة
كما قال الله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فلا
يصح ان يقال ان متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين
وانما اخر جواب الاول لانه تحقيق للتكوين فناسب ان لا يكون في اثناء
الكلام وزعم بعضهم ان هذا التحقيق للتكوين وما سبق عليه جواب
عن الدليلين لانهما مبنيان على ان القدرة تتعلق بامكان الشيء
واقول فيه بحث اذ لا شبهة في ان متعلق القدرة التي لا توجد اصلا هو
الممكن لا امكانه وقد ظهر منه ان بين الدليلين تناقضا فان الاول
مبني على ان متعلق القدرة هو الممكن والثاني ان متعلقها الامكان
المبحث السادس في انه سبحانه يصح ويمكن ان يرى في الاخرة بمعنى انه
ينكشف لعباده المؤمنين في الاخرة انكشاف البدر المرئي وهذا
ناظر الى قوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر
ليلة البدر والحاصل ان انكشاف الشيء عند كونه مرئيا اكثر من انكشافه
عند العلم بلا رؤية وسينكشف الحق تعالى للمؤمنين في الاخرة مثل ما ينكشف
الشيء عند كونه مرئيا لنا خلافا للمعتزلة فانهم يقولون هو لا ينكشف
اصلا قال الامدي اجمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا
والاخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته
بعضهم ونفاه اخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم
والحق انه لا مانع من الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقية ولا خلاف
بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا

لذي الحواس

لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته من غير ارتسام صورة الحق
في الباصرة او اتصال شعاع من الباصرة به اي بالحق تعالى على
اختلاف الرايين المشهورين وحصول مواجهة بين الباصرة والحق
خلافا للمشبهة والكرامية فانهم يقولون يصح ان يرى الحق في
الاخرة وما ذاك الا بارتسام واتصال شعاع به وحصول
مواجهة لانه جسم عندهم اما الاول وهو انه يصح ان يرى في الاخرة
فيدل عليه وجوه سمعية اربعة الاول ان موسى عليه السلام
سأل الرؤية فقال رب ارني انظر اليك فلو استحال السؤال
الذي هو الرؤية كان سؤاله جهلا ان لم يعلم استحالته او عبثا
بلا فائدة ان علم استحالته واعترض عليه اولا بان موسى لم يسأل
الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم
على اللازم شايع سيما استعمال راى بمعنى علم فكانه قال اجعلني
عالما بك ضروريا وهذا تأويل ابي الهذيل العلاف وتبعه الجبائيان
واكثر البصريين والجواب ان الرؤية المطلوبة في ارني لو كان بمعنى
العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل
بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر
قطعا ومخالفة الظاهر لا تجوز الا لدليل ولا دليل وايضا الجواب
ينبغي ان يكون مطابقا للسؤال وقوله لن تراني نفي للرؤية لا للعلم
الضروري باجماع المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يتطابقا
اصلا وثانيا بان موسى سأل ان يريه امارة من امارات الدالة
على الساعة وتقدير الكلام انظر اماراتك كما في قوله تعالى واسئل القرية

امتنع

اى اهلها وهذا تاويل الكعبى والبغداديين والجواب انه خلاف
الظاهر وايضا لا يطابق الجواب والسؤال ح وثالثا ان موسى
انما سال الرؤية لسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها
لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما نسبها الى
نفسه فى قوله ارنى ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها بالنسبة
اليهم بالطريق الاولى وهذا تاويل الجاحظ ومتبعيه والجواب
انه خلاف الظاهر وايضا لما سالوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم
الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى فى زجرهم
الى سؤال الرؤية واضافتها لنفسه وليس فى اخذ الصاعقة
دلالة على امتناع المسئول لجواز ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز
موسى عن الاتيان بما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا فانكر الله
ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا
من الارض ينبوعا وقولهم تنزل علينا كتابا من السماء بسبب التعنت
وان كان المسئول امرا ممكنا فى نفسه ورابعا انه سال الرؤية
لنفسه وان علم استحالتها بالعقل ليتاكد دليل العقل بدليل
السمع كما قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى قال اولم تؤمن
قال بلى ولكن ليطمئن قلبى والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت
ولذا اول قول الخليل بما روى انه اوحى اليه انى اتخذت انسانا
خليلا وعلامته ان احى الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك
الانسان فطلب الاحياء ليطمئن قلبه الوجه الثانى انه تعالى علقها
الرؤية باستقرار الجبل فقال انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف

ترانى

ترانى وهو استقرار الجبل من حيث هو ممكن انما قيد بالحيثية اذ قد
يورد ههنا انه علق الرؤية على استقرار الجبل حال سكونه لزم
وجود الرؤية لحصول الشرط الذى هو الاستقرار وهو باطل فتعين
انه علقها على استقرار الجبل حال حركته ولا خفاء فى ان الاستقرار
حال الحركة محال والمعلق على المحال محال والجواب انه علقها على
استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد السكون والحركة والا لزم
الاضمار فى الكلام واستقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا اذ لو فرض
وقوعه لم يلزم منه محال لذاته وقد يقال استقرار الجبل فى زمان
حركته ليس بمحال اذ فى ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة
ولا محذور فيه انما المحال هو الاستقرار مع الحركة اى كونهما مجتمعين
لا وقوع شئ منهما فى وقت الاخر بدل صاحبه فكذا المعلق به
وهو الرؤية يكون ممكنا اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم
بدون صدق اللازم الوجه الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة فان النظر فى اللغة جاء بمعنى الانتظار ويتعدى
بنفسه قال تعالى ما ينظرون الا صيحة واحدة اى ما ينتظرون
وبمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفى يقال نظرت فى الامر
الفلانى اى تفكرت واعتبرت وبمعنى الرافة والتعطف ويستعمل
بمعنى اللام يقال نظر الامير لفلان اى راف به وتعطف وبمعنى
الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من حسن الله
وجهه والنظر فى الاية موصولة بالى فوجب حمله على الرؤية فيكون
واقعة فى ذلك اليوم وهو المطلوب واعترض عليه اولا بانا

بيان معانى النظر فى اللغة

لا نسلم ان لفظة الى حرف جر بل هو واحد الالاء ومفعول له للنظر
بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة والجواب ان انتظار
النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يصلح الاخبار به
بشارة وثانيا بان النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار

وجوه ناظرات يوم بدر   الى الرحمن يأتي بالفلاح

والجواب ان المراد ناظرة الى جهة الله وهي العلو في العرف ولذا ترفع
اليه الايدي في الدعا وان سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا يصح حمله
عليه في الاية اذ لا يصلح بشارة كما مر الوجه الرابع قوله تعالى في
تحقير الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فوجب ان لا يكون
المؤمنون محجوبون عنه بل رائين له واما الثاني وهو انه سبحانه يصح
ان يرى في الاخرة من غير ارتسام او اتصال شعاع به وحصول مواجهة
فلتقدسه عن الجهة والمكان كما مر في التنزيهات واستدل الاشعري
والقاضي ابو بكر واكثر ائمتنا على صحة رؤيته بان الجسم مرئي لانا
نرى الطول والعرض بل الطول والعرض والطول جوهر متألف
من اجزاء لا تتجزى في سمت واحد وليس بعرض وكذا العرض فلا يصح
ان المرئي هو السطح والطول والعرض هي الاعراض كما هو مذهب الحكما
اذ لو كان الطول او العرض عرضا لكان قيامه اما بجزء واحد لا يتجزى
فيكون اكبر مقدارا مما لا يقوم به الطول فينقسم او كان قيامه باكثر
من جزء واحد فيقوم العرض الواحد بمتعدد اي باجزا متعددة وهو
محال لما مر في بحث الاعراض والعرض كالسواد والبياض ايضا
مرئي فالمصحح اي سبب صحة الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض وجودي

وهو

وهو اما الحدوث او الوجود والاول لكونه مسبوقية الوجود بالعدم
عدمي فلا يصلح ان يكون سببا لامر وجودي وهو الصحة فتعين
الثاني والواجب يصح رؤيته لاشتراك الوجود بين الواجب
والجوهر والعرض واعترض الامام عليه بان المرئي هو تألف الاجزاء
بعضها من بعض لا الجسم والتاليف بمعنى التألف عرض فينحصر المرئي
في العرض وما ذكره من استحالة قيام العرض الواحد بمحلين مسلم
فبمعنى ان يقوم بتمامه بمحل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه بمحل فيقوم
ذلك العرض بتمامه بمحل آخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع
محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى
الثاني دون الاول وبان الصحة التي هي عبارة عن الامكان
عدمية اعتبارية فلا تحتاج الى سبب واجيب عنه بان المراد
بعلة صحة الرؤية على ماذكره امام الحرمين وصرح به الآمدي ما يمكن
ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء
كانت وجودية او عدمية الى العلة يعني متعلق الرؤية ضروري
ونعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود وان سلم
احتياج الصحة مع كونها عدمية الى سبب فلا نسلم وجوب كونه
اي ذلك السبب مشتركا بين الجوهر والعرض ووجوديا بان
السببين المختلفين قد يشتركان في اثر واحد بالنوع وهذا سند للمنع
الاول والصحة لما كانت عدمية جاز ان يكون بعدم بل عدمي اعتباري
هو الحدوث وهذا سند للمنع الثاني واجيب عن الاول بان المراد بعلة
صحة الرؤية متعلقها ليس خصوصية واحد من الجوهر والعرض فانا

نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا انه هوية ما واما خصوصية
تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها فضلا من ادراك
انها اى جوهر او اى عرض واذا راينا زيدا فانا نراه رؤية واحدة
متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء
كما تقول الفلاسفة حيث يزعمون ان المرئى بالذات هو الالوان
والاضواء واما الاجسام فهى مرئية بالعرض والتبعية بل
نرى هوية ثم ربما نفصله الى جواهر هى اعضاؤه والى اعراض
تقوم بتلك الجواهر وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا
عن كثير منها لم نعلمها ولم يكن قد ابصرناها فى زمان ابصار
الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك
بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذى
به الافتراق اعنى خصوصيته هوية زيد مثلا لما كان الحال كذلك
لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على
خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق
ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر
والاعراض والبارى وفيه بحث اذ لا يلتبس على الفطن المنصف
ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتبارى
لمفهوم الماهية والحقيقة المشتركة فلا تتعلق بها الرؤية
اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة
الا ان ادراكها اجمالى لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال
متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذى بصيرة وليس يجب

ان يكون

ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق
به من الاحوال الا ترى الى قولك كل شئ فهو كذا واجيب عن
الثانى ايضا بان المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية ولا شك
فى انه لا يصلح العدمى الاعتبارى لكونه متعلق الرؤية **وان**
سلم ان المصحح هو الوجود **فلم لا يجوز ان يمتنع رؤيته لفوات**
شرط كانطباع صورة المرئى فى العين واتصال شعاع من العين
بالمرئى **او وجود مانع** فيه تعالى كالتجرد واجيب بما مر من ان المراد
بعلة صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا
اعنى كون الشئ ذا هوية لا خصوصيات الهويات والوجودات
كما فى الشبح المرئى من بعيد بلا ادراك خصوصيته واذ كان
متعلقها مطلق الهوية المشتركة يتصور هناك اشتراط
بشرط معين ولا يتقيد بارتفاع مانع وقد عرفت ما فيه وقد يذكر
ههنا اعتراضات اخرى الاول انا لا نسلم ان المصحح المشترك
ليس الا الوجود او الحدوث فان الامكان ايضا مشترك بينهما وكذا
المعلومية وسائر المفهومات العامة واجيب بان متعلق الرؤية
الذى فسر بانه علة الصحة يختص بالوجود والامكان ليس كذلك
لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما
فلا يصلح شئ منها متعلقا للرؤية ومتعلق الرؤية يجب ان يكون
معلوما لكونه مدركا للبصر والذى نعلمه فى الجوهر والعرض الموجودين
خصوصية كل منهما وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق لتعلقها
الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية وانما هو الحدوث

وقد ابطلناه ايضا واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وبذلك
يتم المطلوب وانت تعلم ما فيه الثاني انا لا نسلم ان الوجود مشترك
بين الواجب وغيره كيف وقد جزم الاشعري بان وجود كل شيء نفس حقيقته
واجاب الآمدي بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون
الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ذلك وان كان
ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا
لما تمسك به وقال بعض المحققين مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات
كلها عند الشيخ ايضا والمراد بقوله وجود كل شيء يعني عين حقيقته
ان الوجود معروضة ليس لهما هويتان متمايزتان في الخارج تقوم احديهما
بالاخرى كالسواد بالجسم ولا منافاة بين كون الوجود عين الماهية
بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه وبين الخصوصيات المتمايزة
بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية
ينافي اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها
متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل الثالث وهو النقض الاجمالي
ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروايح
والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية تحققها وانما
لا نرى هذه الاشياء لجريان العادة من الله تعالى بعدم خلق رؤيتها
فينا والخصم يقول هذه مكابرة محضة وخروج عن مقتضى العقل
بالكلية وقال صاحب المواقف ليس انكاره الا استبعادا ناشيا
عما هو معتاد في الرؤية والاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ
من العادات بل مما تحكم به العقول الخالصة عن الهوى وشوايب التقليدات

ولا شبهة

ولا شبهة في ان الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست
ممتنعة في سائر المحسوسات **احتج المعتزلة** على نفي الرؤية وقيل امتناع
الرؤية والاول اوفق لبعض الدلايل الآتية والثاني لما مر ولبعض
الدلائل **بوجوه** ستة **الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار** توجيه
الاستدلال ان الادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية
فمعنى قولك ادركته ببصري معنى رايته لا فرق الا في اللفظ وهما
امران متلازمان لا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز رايته
وما ادركته ببصري ولا عكسه فالآية نفت ان تراه الابصار
وقد يوجه بان الآية مدح فان ذكرها في اثناء المدايح وما كان من
الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه
فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال
كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال
واجيب عن التوجيه الاول اولا **بان الادراك هو** الرؤية على سبيل
الاحاطة اذ حقيقته النيل والوصول وقيل اي الرؤية المحيطة
لكونها اقرب الى تلك الحقيقة **ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة
نفيها مطلقا وثانيا بان معنى الآية** الكريمة **لا تدركه جميع الابصار
وذلك لا يناقض ادراك البعض** الحاصل ان قولنا تدركه الابصار
موجبة كلية لان موضوعها جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل
عليه النفي ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة يحتمل
قولنا لا تدركه الابصار ان تلاحظ اولا دخول النفي ثم ورود العموم
عليه فتكون سالبة كلية وان يعتبر العموم اولا ثم ورود النفي

عليه فتكون سالبة جزئية ومع احتمال المعنى الثاني لاحجة لكم
علينا لان ابصار الكفار لاتدركه اجماعا هذا لو ثبت ان اللام
في الجمع للاستغراق والا عكسنا القضية وقلنا لاتدركه
الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لايدركه بعض
الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض فالاية
حجة لنا لا علينا وقد يجاب ايضا بان الاية وان عمت في الاشخاص
باستغراق اللام لكنها لاتعم في الازمان فانها سالبة مطلقة
دائمة فلا يلزم منها عدم الرؤية في الاخرة والجواب عن التوجيه
الثاني بالمعارضة اذ لو امتنعت ولم يحصل المدح بنفيها عنه لا مدح
للمعدوم بانه لايرى حيث لم يمكن له ذلك وانما المدح في عدم الرؤية
للمتمنع المتعزز بحجاب الكبريا كما في الشاهد الثاني قوله تعالى لموسى عليه
السلام عند سؤال الرؤية لن تراني وكلمة لن للتابيد واذا لم ير
موسى ابدا لم ير غيره اجماعا واجيب بالمنع اي بمنع ان لن للتابيد
بالمعنى الذي اردتم بل معناه النفي المذكور في المستقبل فقط لقوله
تعالى ولن يتمنوه اي الموت ابدا ولا شك انهم تمنوه في الاخرة
للتخلص عن العقوبة الوجه الثالث قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه
الله الا وحيا الى آخر الاية وهو قوله او من وراء حجاب او يرسل رسولا
فيوحي باذنه ما شاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه
لهم من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم وكلها
تنافي الرؤية واذا نفي الرؤية عمن يكلمه وقت الكلام فتنفي الرؤية
في غيره اي في غير وقت الكلام واذا لم يره هو اصلا لم ير غيره اصلا

لعدم

لعدم القايل بالفصل والفرق بين الوقتين والشخصين واجيب بان
الوحي كلام يسمعه بسرعة سواء كان المتكلم به محجوبا عن السامع اولم
يكن محجوبا بل ينبغي ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله او من وراء
حجاب عطفا عليه الوجه الرابع انه تعالى استعظم اي عد عظيما
طلب الرؤية ورتب الوعيد والذم عليه حيث سماه ظلما وعتوا
رؤيته
فقال يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة اي عيانا فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم اي بطلبهم الرؤية جهرة وقال تارة قال الذين لايرجون
لقاءنا الى آخر الاية وهو قوله لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا
لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا واجيب بان الاستعظام
لاجل انهم طلبوا ذلك اي الابصار تعنتا اي لجاجا وعنادا لا لاجل
امتناعه ولهذا استكبر انزال الكتاب في الاية الاولى وانزال الملائكة
في الثانية مع امكانها بالاتفاق وايضا في قوله لايرجون لقاءنا نوع
اشعار بجواز الرؤية ولو كان الاستعظام لاجل الامتناع لمنعهم
موسى عن الطلب كما منعهم حين طلبوا ان يجعل لهم الها وقال بل انتم
قوم تجهلون ولم يقدم على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم وطلبهم الوجه
الخامس ان الابصار في الشاهد اي فيما يحضرنا من المبصرات يجب اذا كانت
ثمانية شرايط الاول كون الحواس سليمة ولذا تختلف مراتب الابصار
بحسب مراتب سلامتها وتنتفي بانتفاء السلامة والثاني كون الشيء
جائز الرؤية مع حضوره للحاسة بان تكون الحاسة ملتفتة اليه
ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى

شئ آخر والثالث كون الشئ مقابلا للرائى كالجسم المحاذى له او كون الشئ
فى حكمه اى حكم المقابل كالاعراض القائمة به فانها فى حكم المحل المقابل
ومثل الصورة المحسوسة فى المرآه فانها لكونها قائمة بالمرآه المقابلة فى
حكمها وقال شارح المقاصد الحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان
المرئى بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائى حقيقة لا
ماله الصورة كالوجه مثلا واقول هذا مبنى على ان رؤية الشئ فى المرآة
لانطباع صورته فيها لا لانعكاس شعاع البصر من المرآة الى ما يقابلها
بزاويه مساوية لزاوية الشعاع وتسمى زاوية الانعكاس كما راى
الرياضيين فالمناسب ان يحمل كلام المص والرابع ان لم يكن فى غاية القرب
فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والخامس
ان لم يكن فى غاية البعد وهو مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها
والسادس ان لم يكن فى غاية اللطافة بان يكون كثيفا ذا لون فى الجملة
وان كان ضعيفا والسابع ان لم يكن فى غاية الصغر فان الصغير جدا
لا يدركه البصر والثامن ان لم يكن بينهما حجاب وهو الجسم الملون
المتوسط بينهما شرط تاسع ان يكون مضيئا بذاته او بغيره ولا يبعد ادراجه
فى حضور الحاسة المعتبر فى الشرط الثانى والا اى لم يجب الابصار
عند حصول الشرائط المذكورة لجاز ان يكون بحضرتنا اى بحضورنا
جبال مرتفعة لا نراها وانه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات
والشرائط الستة الاخيرة لا يمكن اعتبارها فى رؤية الله تعالى
لاختصاصها بما هو جسمانى وسلامة الحاسة حاصلة الآن اى فى الدنيا
فلو صح وجاز رؤيته تعالى وجب ان نراه الآن لحصول الشرطين

المعقولين

المعقولين فى رؤيته واللازم هو وجوب رؤيته الآن باطل فالملزوم
وهو جواز رؤيته مثله فى البطلان واجيب بان الغائب وهو الحق
تعالى ههنا ليس يلزم ان يكون كالشاهد فلعل رؤيته اى الغائب تتوقف
على شرط آخر لم يحصل الآن فى الدنيا ويحصل فى الآخرة او لعل الرؤية
لم تكن واجبة الحصول عند حصول هذه الشرائط الثمانية فان
الرؤية بخلق الله والشروط معدات قوله والا لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال لا نراها قلنا نجوز وجودها ونجزم بعدمها فان الجواز لا يستلزم
الوقوع ولا ينافى الجزم بعدمه فمجرد تجوزها لا يكون سفسطة ووجه
صاحب المواقف المنع الثانى بانا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا وما ذاك
الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوى الكل فى حصول
الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها وقد مر فى بحث الاعراض
ما يكفيك لتحقيق المقام والانسب بطريق المناظرة تقديم الثانى
على الاول كما فى المواقف الوجه السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة
للرائى ولا الانطباع اى ارتسام صورته فى الرائى لانهما مخصوصان
بما هو جسمانى وكل مرئى فهو لا محالة مقابل للرائى ومنطبع صورته فى
الرائى بالضرورة التجربية واجيب اولا بمنع الكبرى اما مطلقا
فان الاشاعرة يمنعون اشتراط مطلق الرؤية بالمقابلة والانطباع
او الغائب لاختلاف الرؤيتين فى الحقيقة فجاز ان لا يشترط فى
رؤيته المقابلة المشروطة فى رؤية الشاهد ودعوى الضرورة فيها
اى فى الكبرى باطلة لاختلاف العقلاء والعلماء فيه اى العلم بالكبرى
وثانيا بالنقض الاجمالى بابصار الله تعالى ايانا مع امتناع مقابلتنا

له وانطباع صورتنافيه وقيل فيه نظر لان المدعى ان الابصار بالعين
يتوقف على المقابلة والانطباع وليس ابصار الله ايانا بواسطة العين
فلا يتوجه النقض والله اعلم بحقيقة الامر وقال بعض المتصوفة
كما ان جبريل مجرد في نفسه وقد تمثل للنبي صلى الله عليه وسلم
بصورة محسوسة كصورة دحية الكلبي وغيره ووافقه قوله
تعالى فتمثل له بشرا سويا فكذا البارى تعالى يتمثل مع تجرده
لبعض عبارة فيرى ولا يتوهم ان التمثل مجرد تخيل فان جبريل
اذا تمثل لنا يعلم هو بمثله ويكون باختياره بخلاف ما اذا تخيلنا
جبريل وايضا في التمثل جلاء وانكشاف تام ليس في التخيل الباب
الثالث في افعاله وفيه مسائل ستة الاولى في خلق الافعال
قال الشيخ الاشعري ان افعال العباد الاختيارية كلها واقعة
مطلب في ان افعال العباد كلها بقدرة الله تعالى ام العبد
بقدرة الله تعالى مخلوقة له وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه
اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك
مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا
لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته
تفسير الكسب على قول
لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في
وجوده سوى كونه محلا وقيل هذا هو الجبر وفيه نظر لان الجبرية
لا يثبتون الكسب بل يقولون افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات
لا تتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
اصل الافعال بقدرة الله تعالى وكونها طاعة ومعصية الى غير
معنى الكسب على قول آخر
ذلك من الصفات التي لا توصف بها افعاله بقدرة العبد فان الصلاة
والقتل

والقتل كلاهما حركة ويتمايزان بكون احديهما طاعة والاخرى معصية
وما به الاشتراك غير ما به التمايز واصل الحركة بقدرة الله تعالى
وخصوصية الوصف بقدرة العبد وقال الامام الرازي هي المسماة
بالكسب وقريب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله وتعينها
معنى الكسب على قول
بقدرة العبد وهي الكسب وقال امام الحرمين منا وابو الحسين البصري
من المعتزلة والحكماء والمحقق الطوسي انها واقعة بقدرة خلقها
الله في العبد اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع وفي شرح
المقاصد ان المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب امام
الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأي الحكماء وهذا
خلاف ما صرح به الامام فيما وقع علينا من كتبه وقد عرفت تحقيق
كلام الحكماء في بحث قدرة الله وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
والنجار من المعتزلة المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد
ان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير بتوسط هذه الاعانة
على ما قرره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين
مستقلة بالتاثير فباطل لما سبق وقال جمهور المعتزلة والشيعة
العبد يوجد فعله على سبيل الاستقلال باختياره ثم المتقدمون
منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع
السلف على انه لا خالق الا الله ويجيز المتأخرون ويسمون العبد
خالقها على الحقيقة فان قلت لا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة
لله وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن
مذهب الحكماء قلت صرح المحقق في قواعد العقايد بان هذا مذهب

المعتزلة والحكما جميعا لكن ايجاب القوى والقدر عند المعتزلة
بطريق الاختيار وعند الحكما بطريق الايجاب لتمام الاستعداد
ومنع قول المعتزلة **بوجوه** ثلثة **الاول ان الترك** اى ترك الفعل ان
امتنع عليه اى العبد **حال** صدور **الفعل** عنه **كان مجبرا** فى الفعل لا مختارا
كما هو مذهبهم **وان لم يمتنع** الترك بل يجوز الترك كما يجوز الفعل احتاج
الى مرجح للفعل على الترك **موجبا** اى سبب لوجوب الفعل على مذهب
المعتزلة القائلون بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى فظاهر واما على
مذهب الاشاعرة فلانه لابد من الارادة الجازمة **ولا يكون** ذلك
المرجح صادرا **من العبد دفعا للتسلسل** اذ ينقل الكلام الى هذا المرجح
الصادر عن العبد فنقول ان امتنع تركه يكون مجبرا وان لم يمتنع احتاج
وجوده الى مرجح آخر وهلم جرا **او يلزم الجبر** اى الاضطرار وعدم الاختيار
وبهذا التقرير يسقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز
ولا حاجة الى ما قاله صاحب المواقف من ان هذا الدليل الزام على
المعتزلة القائلين بوجوب المرجح والفعل الاختيارى لا يقال هذا
الدليل بعينه يدل على ان البارى تعالى ليس قادرا مختارا لانا نقول
حاصل الاستدلال ان العبد ان تمكن من الفعل والترك وتوقف
الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح والا لكان حادثا محتاجا
الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب
الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل البارى فهو محتاج
قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث فى وقت معين وذلك المرجح
القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا فى الفعل وح لا يتجه

النقض

النقض فان قلت اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا
لا مختارا قلت قد مر ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه
بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله
وهذا الوجوب لا ينافى كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان
اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام
الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا
فى فعله باختياره بخلاف ارادة البارى فانها مستندة الى ذاته
فوجوب الفعل بها لا ينافى استقلاله فى القدرة لكن يتجه ان يقال
استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة
فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا له تطرق اليه شائبة الايجاب الوجه
الثانى انه اى العبد **لو اوجد فعله باختياره كان عالما بتفاصيله**
اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة
والنقصان فوقوع ذلك المعين منه دونهما لاجل القصد اليه
بخصوصيته والاختيار المتعلق به وحده وذلك مشروط بالعلم
به كما يشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه بالاختيار
لابد ان تكون مقصوده معلومة له **فيحيط** العبد من حيث العلم
بالسكنات اى سكناته **المتخللة للحركة** اى بين حركته **البطيئة** فان
بطوء الحركة عند المتكلمين لتخلل السكنات وقد عرفت
ما فيه **وعرف احيازها** اى الاحياز التى بين مبدإ الحركة ومقطعها
وفى بعض النسخ اجزاءها اى الحركة وفيه بحث اذ يكفى فى الاختيار
العلم الاجمالى وايضا يجوز ان يشعر العبد بالتفاصيل ولا يشعر بذلك

الشعور او لايدوم الشعور وقد يجاب عن الاول بان الفعل الجزئي
الصادر من المختار لابد له من علم جزئي واقول العلم الجزئي لا ينافي
الاجمالي الوجه الثالث لو اختار العبد اي لو كان العبد مختارا في فعله
وناقض مراده مراد الله تعا بان اراد احدهما ايجاد شئ في وقت معين
واراد الآخر اعدام ذلك الشئ بعينه في ذلك الوقت لزم جمعهما
اي المرادين المتناقضين او رفعهما او وقوع احدهما دون الآخر
وهو هذا الا الترجيح بلا مرجح فان قدرته تعالى وان كانت اعم واشمل
من قدرة العبد باعتبار التعلق لكنها بالنسبة الى هذا المقدور
على سواء وقيل قدرته تعالى اقوى فلا يلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير
وقوع مراده وقد مر مثله في بحث قدرة الله احتجوا اي المعتزلة
على ان العبد يوجد فعله باختياره بالمعقول والمنقول اما الاول
فهو ان العبد لو لم يكن مختارا في فعله لقبح تكليفه بالاوامر والنواهي
لان تكليفه ح كتكليف الجمادات واجيب بانه اي قبح التكليف
مشترك بين المثبتين للاختيار والنافين له اذ الفعل الممتنع
عند استواء الدواعي اي دواعي الفعل والترك او مرجوحية
داعية اي داعي الفعل ممتنع الوقوع وعند رجحانه اي رجحان
الداعي واجب الوقوع والتكليف بالواجب وبالممتنع قبيح لكونهما غير
مقدورين وفيه بحث لان وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعي
لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعي
بان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة
الداعي مع ارتفاع الموانع اثر فيه وايضا ان كان الفعل المأمور به

معلوم

معلوم الوقوع لله تعالى وجب وقوعه وان كان معلوم اللاوقوع امتنع
وقوعه قال الامام الرازي لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا ان يوردوا
على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم
الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بما سلف في بحث ارادة الله
من ان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما متطابقان والاصل في هذه المطابقة
هو المعلوم فلا يدخل العلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار
والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما
ومع هذا لا قبح في التكليف فانه تعالى لا يسأل عما يفعل ويفعل الله
ما يشاء ويحكم ما يريد فيجوز ان يكلف بالمحال واما الثاني اي المنقول
فهو انواع الاول الآيات القرآنية التي اضافت التي الآيات الافعال
الى العباد وعلقتها افعالهم بمشيئتهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون
الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت
اي سهلت لكم انفسكم فطوعت اي سهلت له نفسه من يعمل سوءا
يجز به كل امرئ بما كسب رهين اي مرهون عند الله وهذه الآيات
اضافت الافعال الى العباد فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
اعملوا ما شئتم فمن شاء ذكره لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فهذه
الآيات علقت افعال العباد بمشيئتهم وعورض هذا الدليل بنحو
قوله تعالى خالق كل شيء والله خلقكم وما تعملون قال شارح المقاصد
ما اذا كانت مصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغنائها عن الحذف
والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة
على حذف الضمير اي خلق ما تعملونه بقرينة قوله تعالى اتعبدون

ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام فلان كلمة ما
عام يتناول ما يعملونها من الاوضاع والحركات والمعاصي والطاعات
وغير ذلك فان المراد بافعال العبد المختلف في كونها بخلق العبد او بخلق
الرب هو ما يقع بكسب العبد ويستند اليه من الصوم والصلاة
والاكل والشرب والقيام والقعود وغير ذلك مما يسمى بالمصدر الحاصل
لا نفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية من يشاء الله
يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم فان الاوليين يدلان
على ان افعالنا مخلوقة لله والثالثة على انها بمشيئة العبد مذهبنا
لكن مشيئته بمشيئة الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله
النوع الثاني الايات المشتملة على الوعد للمطيعين والوعيد للعاصين
بها بسبب الافعال والمشتملة على المدح والذم عليها اي على الافعال
الحسنة والسيئة وهي اكثر من ان تحصى نحو من جاء بالحسنة فله
عشر امثالها ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم يوفون بالنذر
اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى واجيب بان المقتضي للثواب
والعقاب السعادة والشقاوة الاوليتان لا افعال العباد وهي جبلية
اي مجبول عليها العبد كتبت له اي للعبد قبله اي قبل وجوده قال النبي
صلى الله عليه وسلم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي
في بطن امه وانما الاعمال امارات وعلامات للسعادة والشقاوة
وترتب الثواب والعقاب عليها اي الافعال من حيث انها معرفات بها يعرف
ان فاعلها يستحق الثواب او العقاب لا موجبات لاستحقاق الثواب والعقاب
النوع الثالث اعتراف الانبياء عليهم السلام بذنوبهم كقوله تعالى

حكاية

حكاية عن آدم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك اني كنت من
الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وعن نوح اني اعوذ بك
ان اسألك ما ليس لي به علم وعورض بقوله تعالى حكاية عن موسى ان هي الا
فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ونظائره النوع الرابع
الايات الدالة على ان افعاله تعالى لا تتصف بصفات افعال العبيد
من الظلم والاختلاف والتفاوت لقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة
وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت واجيب بان كونه
اي الفعل ظلما ليس صفة حقيقته بل هو اعتبار يعرض بعض الافعال
بالنسبة الينا لقصور ملكنا وقصور استحقاقنا وذلك الاعتبار
الذي يعرض الافعال بالنسبة الينا لا يمنع صدور اصل الفعل
عن الباري تعالى مجردا عن هذا الاعتبار وهذا يؤيد مذهب القاضي
واما نفي الاختلاف والتفاوت فمن القران والمراد لو كان القران
من عند غير الله ومن خلق السموات والمراد ما ترى في خلق الرحمن
للسموات اذ الكلام فيهما وليس المراد نفي الاختلاف والتفاوت عن
جميع افعاله اذ المشاهدة تشهد بخلاف ذلك واعلم ان اصحابنا وجدوا
تفرقة بديهة ما نزاوله اي نباشره من الافعال الاختيارية وبين
ما نحسه ونذكره من الجمادات من الحركات وزادهم اي منعهم قيام
البرهان اي البرهان القائم على ان افعال العباد مخلوقة لله عن اضافة
الفعل الى اختيار العبد مطلقا بحيث يستقل العبد في ايجاد فعله بارادته
جمعوا بينهما اي بين تلك التفرقة وهذا البرهان وتركوا بالتفرقة

مذهب الجبرية وبالبرهان مذهب المعتزلة وقالوا الافعال الاختيارية
واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد معا على معنى ان العبد لما صمم
العزم على الفعل فالله تعالى يخلق ذلك الفعل فيه عند تصميم العزم من
العبد وهو ايضا مشكل لان تصميم الفعل ايضا فعل مخلوق لله
تعالى وقد عرفت قبيل هذا ثلاثة معان اخرى للكسب والمرضي للامام
حجة الاسلام هو الاول حيث قال لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون
العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو
انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه
آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق
القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله في
الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تتعلق به الاختراع نوعا
آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا
له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله خلقا ولصعوبة هذا المقام
انكر السلف على المناظرين فيه وقد ورد في الحديث النبوي على
قائله افضل الصلوات اذا ذكر القدر فامسكوا وقال شارح المقاصد
نقلا عن الامام الرازي ان حال هذه المسئلة عجيبة
فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ما يمكن الرجوع اليها فيها
متعارضة متدافعة فعقول الجبرية على انه لا بد لترجيح الفعل على
الترك من مرجح ليس من العبد وعقول القدرية على ان العبد لو لم
يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان
بديهيتان ثم من الدلايل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل

الافعال

الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد
واقعة على وفق تصورهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزامات
الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا يليق بالعبد الذي
هو منبع النقصان وافعال العباد وقد تكون سفها وعبثا فلا يليق
بالمتعالي عن النقصان واما الدلايل السمعية فالقران مملو مما يوهم
بالامرين وكذا الاثار فان امة من الامم لم يكن خالية من الفريقين
وكذا الاوضاع متدافعة من الجانبين حتى ان وضع النرد على الجبر
ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح
في قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع
ونحن نقول الحق ما قال بعض ايمة الدين لا جبر ولا تفويض ولكن
امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد
على قدرته واختياره والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره
فالانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد
في شق الحايط وفي كلام العقلاء قال الحايط للوتد لم تشقني
قال سل من يدقني المسئلة الثانية في انه تعالى مريد للكاينات
فقط فكل كاين مراد له وكل ما ليس بكائن ليس بمراد له كما قال
النبي صلى الله عليه وسلم ما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ
لم يكن فان قوله ما شاء الله كان ينعكس بعكس النقيض الى كل ما لم يكن
لم يشأ الله وقوله ما لم يشأ لم يكن ينعكس الى كل ما كان فقد شاء
الله من الخير والشر والايمان والكفر وقال بعض الاشاعرة
لا يصح ان يقال هو مريد للشر والكفر وان كان مريدا للكل كما لا يصح

معنى الكسب على قول ...

نهى النبي عليه السلام عن الكلام في القدر

هو خالق القردة والخنازير وان كان خالقا للكل وقالت المعتزلة
هو مريد للمأمور به كاره للمعاصي وتفصيله ان فعل العبد ان كان
واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب
يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال
غير المكلف فلا تتعلق بها ارادة ولا كراهة فالارادة عندهم
يساوق الامر كما عند الاشاعرة يساوق العلم وقد حكي انه دخل القاضي
عبد الجبار دار الصاحب بن عباد وهو مقر للمعتزلة فرأى الاستاد
ابا اسحق الاسفراينى فقال سبحان من تنزه عن الفحشا فقال
الاستاد على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشا وحكي
ايضا ان عمرو بن جنيد قال المجوسي لم لا تسلم فقال لان الله لم يرد
اسلامي فقال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين لا يتركونك
فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب لانه موجد الكل بلا
واسطة ومبدعه بالاختيار وكل من اوجد شيئا بالاختيار فهو مريد
بالضرورة وهذا دليل على الشق الاول من الدعوى ولانه علم من
يموت على كفره عدم ايمانه فامتنع وجوده اي وجود ايمانه والا
لامكن انقلاب علمه جهلا فلا تتعلق الارادة من الله به اي
بوجود ايمانه لان متعلق الارادة هو الممكن لا الممتنع ولا الواجب
نعم التمني ربما يتعلق بالمحال لكن التمني على الله محال بالاتفاق وهذا
دليل على الشق الثاني من الدعوى وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر
مراد الله مع كونه واجبا احتجت المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر
بوجوه اربعة الاول ان الكفر غير مأمور به اتفاقا فلا يكون مرادا

لله تعالى

لله تعالى اذ مدلول الارادة غير مدلول الامر او بلزومه الوجه
الثاني لو كان الكفر مرادا لله لوجب علينا الرضا به والرضا بالكفر
كفر اجماعا الوجه الثالث انه اي الكفر لو كان مرادا لله لكان الكافر
مطيعا لله بكفره لان الطاعة موافقة الارادة وتحصيل المراد
المطاع الوجه الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا
هو الارادة واجيب عن الوجه الاول بانه اي الامر قد ينفك
عن الارادة كامر المختبر اي الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا فانه
يأمر العبد ولا يريد الفعل اذ يحصل غرضه وهو الامتحان اطاع
او عصى وقد يقال في توجيهه اذا ظن احد ان عبده يشرب الخمر
وهو يكره ذلك فيأمره ويقول له اشرب الخمر لينظر انه هل
يأتي به ام لا وههنا بحث لان ما ذكر لا يدل على ان الارادة
ليس ملزوم الامر بل يدل على ان الامر ليس ملزوم الارادة والمفيد في
هذا المقام منع ان الارادة ملزوم الامر وعن الثاني بان الرضا
انما يجب بالقضاء دون المقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل
ان الانكار المتوجه نحو الكفر بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية
يعني ان الكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته وايجاده
اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به
وانكاره باعتبار النسبة الثانية والرضاء بالعكس اي هو
باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك
لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن
فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر وعن الثالث

بانّ الطّاعة موافقة الامر وهو غير الارادة وغير مستلزم لها
فلا تكون الطّاعة موافقة للارادة وتحصيل مراد المطاع قال
الآمدي يدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد
شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولا
شعور للفاعل بارادته فانّه لا يعدّ منه طاعة له كيف والارادة
كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلانٌ مطاع الامر
ولا يقال مطاع الارادة **وعن الرابع** بانّا لا نسلّم انّ الرضا هو الارادة
بل **الرضا من الله تعالى ارادة الثّواب** فمعنى الاية لا يريد الثّواب
لعباده بسبب الكفر **او** الرّضا مطلقا **ترك الاعتراض** كما مرّ في الاعراض
على العباد ومواخذاتهم بسبب الكفر فيكون الكفر منصوبا بنزع
الخافض **وقالت الحكما** الموجودات كلّها واقعة بقضاء الله وقد
مرّ تفسير القضاء في شرح الخطبة **والموجود**ات **امّا خير محض**
كالملائكة اي العقول والنفوس **والافلاك او الخير فيه غالب**
على الشرّ وهو عالم العناصر وامّا ما كان شرّا محضا او غلب شرّه
على خيره او تساوى خيره وشرّه فلا وجود لها **والمقضي بالذات**
خير والشرّ الذي في القسم الثّاني **واقع في قضائه بالتبع فانّ** ترك
الخير الكثير الذي في القسم الثّاني **لاجل التحرز عن الشرّ القليل**
اللازم لذلك القسم **شرّ كثير** يرشدك الى هذا اذا لدغت حيّة
اصبع انسان وعلم انّها اذا قطعت سلم باقي البدن والّا يسري الفساد
اليه فانّه يأمر بقطعها ويريده بتبع الارادة سلامته من الهلاك
فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرّا قليلا فلا بدّ للعاقل ان يختاره

وان احترز

وان احترز عنه حتّى هلك لم يعدّ عاقلا فضلا ان نعدّه حكيما فاعلا
لما يفعله على ما ينبغي **المسئلة الثالثة في التحسين والتقبيح** اي
الحكم بحسن الشّيء وقبحه **لا قبيح بالنّسبة الى الله فانّه مالك**
الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار كما مرّ **لا علّة لصنعه**
ولا غاية لفعله كما سيجيء في المسئلة الخامسة **وامّا بالنّسبة**
الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه وهو الحرام والمكروه
والحسن ما ليس كذلك اي ما لم ينه عنه شرعا وهو الواجب والمندوب
والمباح فانّ المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وامّا فعل
البهايم فقد قيل انّها لا توصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم
وفعل الصبي مختلف فيه والحاصل انّه لا حسن ولا قبح في افعالنا
قبل ورود الشّرع ولو عكس الشّارع القضيّة فحسّن ما قبّحه
وقبّح ما حسّنه انقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في
النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة **وقالت المعتزلة**
والامامية الحاكم بهما هو العقل والفعل **القبيح قبيح في نفسه** مع قطع
النّظر عن الشّرع **وقبحه يكون لذاته او لصفة قائمة بها** اختلفوا
فذهب الاوايل منهم الى انّ حسن الافعال وقبحها لذاتها لا لصفات
فيها تقتضيهما وذهب بعضهم الى انّ حسن الفعل او قبحه لما فيه من
صفة حقيقية موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسن الى اثبات صفة
حقيقية في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة له
الى صفة محسنة بل يكفي لحسنه انتفاء الصّفة المقبّحة وذهب
الجبائي الى انّه ليس حسن الافعال وقبحها بصفات حقيقية فيهما بل

في التحسين والتقبيح

لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار
كما فى لطم اليتيم تأديبا وظلما وبالجملة الشرع كاشف ومبين للحسن
والقبح الثابتين للفعل على احد الانحاء المذكورة وليس له ان يعكس
القضيّة من عند نفسه اذا اختلف حال الفعل فى الحسن والقبح
بالقياس الى الازمان والاشخاص او الاحوال كان له ان ينكشف
عمّا يغير الفعل اليه من حسنه او قبحه فى نفسه فيقبح الفعل القبيح
من الله تعالى كما يقبح منا لان قباحته ثابتة له فى نفسه وكذا
الحسن حسن فى نفسه وحسنه يكون لذاته او لصفة قائمة بها
فيحسن الفعل من الله كما يحسن منا ثمّ ان منهما اى الحسن والقبح ما يستبد
العقل ويستقل بدركه ضرورة كانقاذ اى كحسن تخليص الغرقى
جمع غريق والهلكى جمع هالك وقبح الظلم او يستبد العقل بدركه
استدلالا كقبح الصدق الضار فانه مشتمل على المضرة وكل
ما هو كذلك قبيح وحسن الكذب النافع فانه مشتمل على المنفعة
وكل ما هو كذلك حسن ولذلك الاستبداد يحكم بهما اى بالحسن
والقبح فى الصورتين المتدين المعترف بالدين والنبوة وغيره
كالبراهمة ومنها ما ليس كذلك اى لا يستقل العقل بادراكه لكن
اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة او مقبحة كحسن صوم رمضان
وقبح صوم اول ايام شوال فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم
موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما
فى القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته
او بنظره قلنا المراد بالحسن والقبح ان كان ما يكون صفة كمال

او

او صفة نقص فيكون المراد بالحسن الصفة صفة كمال وبالقبح
كون الصفة صفة نقص او ما يكون ملايما للطبع وفى المواقف
والمقاصد للغرض او منافرا له فيكون الحسن ملايمة الشئ للطبع
فلا خلاف فى كونهما عقليين اى مدركين بالعقل وان كان ما يتعلق
به فى العاجل مدح او ذم وفى الآجل ثواب او عقاب فيكون الحسن
تعلق المدح بالفعل فى العاجل وتعلق الثواب به فى الآجل والقبح
الذم بالفعل فى العاجل وتعلق العقاب به فى الآجل فالعقل لا مجال
له فيه قيل عليه المعتزلة قائلون بان العقل لا يدرك حسن بعض
الافعال وقبح بعضها الا بالضرورة ولا بالاستدلال كما مرّ لكنهم
قالوا ان ما امر الشارع به لو لم يكن حسنا فى نفسه لما امر به وما نهى
عنه لو لم يكن قبيحا فى نفسه لما نهى عنه كيف وقد بان فيما سبق
ان العبد غير مختار فى فعله ولا مستبد بتحصيله وما ليس فعلا
اختياريا لا يتصف بالحسن والقبح عند العقل قيل هذا كما ينفى الحسن
والقبح العقليين ينفى الحسن والقبح الشرعيين لانهما ايضا من صفات
الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنايم والمغمى عليه لا توصف
فى الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم ايضا كون التكليف باسرها
تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به واجيب بانه لا يجب عندنا فى الواجب
الشرعى تاثير قدرة العبد فيه بل يجب ان يكون الفعل مما هو مقدور
عادة اى يكون مما تقارنه القدرة والاختيار فى الجملة ولا يكفى
فى ذلك الواجب العقلى عندكم اذ لا بد فيه من تاثير القدرة فلا يتجه
علينا النقض بالشرعى فتامل المسئلة الرابعة فى انه تعالى لا يجب عليه

لا يجب على الله شيء من الافعال

شيء من الافعال اذ لا حاكم عليه حتى يجعل الشيء واجبا عليه
ولانه لو وجب عليه شيء من الافعال فان لم يستوجب ولم يستحق
الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الواجب ما يذم تاركه وان استوجب الذم
بتركه كان ناقصا لذاته مستكملا متخلصا عن الذم تفعله الواجب
عليه وهو محال والمعتزلة اوجبوا اى حكموا بوجوب امورا على الله منها
اللطف وهو ان يفعل الله ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
كبعثة الانبياء فقيل ردا عليهم هذا التقريب اى تقريب العبد الى الطاعة
يمكنه اى يمكن لله ان يفعل ابتداء من غير وسط فيكون الوسط
المقرب عبثا ومنها الثواب على الطاعات فقيل على سبيل الرد تلك
الاعمال اى الطاعات لا تكافى ولا تماثل النعم السابقة عليها فكيف تقتضى
تلك الاعمال مكافاة ومجازاة ومنها العقاب على الكباير اذا مات العبد
قبل التوبة عند معتزلة بغداد فقيل فى الجواب هو ان العقاب حقه تعالى
فله عفوه ولا نقص فى خلف الوعيد ومنها ان يفعل الاصلح للعباده فى
الدنيا والدين عند البغدادين وفى الدين فقط عند البصريين فقيل
فى الجواب لا اصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا فى الدنيا
والاخرة حكى ان الاشعري قال لاستاده ابى على الجبائى ما تقول فى
ثلثة اخوة عاش احدهم فى الطاعة واحدهم فى المعصية ومات احدهم صغيرا
فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثانى بالنار والثالث لا يثاب
ولا يعاقب قال الاشعري ان قال الثالث يا رب لو عمرتنى فاصلح فادخل
الجنة كما دخلها اخى المؤمن قال الجبائى فيقول الرب كنت اعلم انك
لو عمرت لفسقت وافسدت فدخلت النار قال الاشعري فيقول

الثانى

الثانى يا رب لم لا تمتنى صغيرا كيلا اذنب فلا ادخل النار كما امت
اخى فبهت الجبائى وترك الاشعري مذهبه الى مذهب الحق الذى
كان عليه السلف الصالح وكان هذا اول ما خالف فيه الاشعري
المعتزلة ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا لعلمه تعالى بقبحه اى قبح
القبيح عقلا واستغنائه عنه اى عن فعله قياسا على الشاهد
اى الانسان فانه اذا علم قبح فعل واستغنى عنه يستحيل ان يقدم
عليه وقد عرفت فساد ذلك اذ لا قبيح بالنسبة اليه تعالى فان
قيل الذى ثبت من مذهبنا هو انه لا واجب عليه بمعنى ان شيئا
من افعاله ليس مما امر الشارع به وحكم بان فاعله يستحق المدح
وتاركه الذم عند الله والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق
تاركه الذم عند العقل او بمعنى اللزوم عليه لما مر فى تركه من
الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لا نسلم انه يستحق الذم عقلا على
فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الثانى لا نسلم ان شيئا
من افعاله يكون يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون له فى كل فعل او ترك
حكم ومصالح لا تهتدى اليها العقول فانه الحكيم الخبير على انه
لا معنى للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو ينافى الاختيار
ولو سلم فلا يوافق مذهبهم من ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة
من غير ان ينتهى الى الوجوب ولهذا اضطر المتاخرون منهم الى
معنى الوجوب على الله انه يفعل البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا
كما فى العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب
ذهبا وان كان جائزا والجواب ان لفظ الوجوب حينئذ مجرد تسمية والحكم

معنى الوجوب على الله على قول المعتزلة

افعاله سبحانه لا تعلل بالاغراض

بانّ الله تعالى يفعل البتّة ما سمّوه واجبا جهالة المسئلة الخامسة
فى ان افعاله لا تعلّل بالاغراض اى العلل الغائية عند الاشاعرة
والحكماء خلافا للمعتزلة والفقهاء ولعلّ هذا المذهب لا يلايم من قال
انّ الله فاعل مختار لوجوه ثلثة الاوّل انّه لو فرض لغرض من تحصيل
منفعة او دفع مفسدة لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره بتم لك اى
الغرض اذ لا يصلح غرضا للفاعل الّا ما هو اصلح له من عدمه وذلك
لانّ ما استوى وجوده وعدمه بالنّظر الى الفاعل وسببا لا اقتضا
عليه فكلّ ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق
به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده
وناقصا بدونه وهو محال لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد لا تحصيل
مصلحة نفسه حتى يلزم الاستكمال لان تحصيل مصلحة العبد
وعدم تحصيلها ان استويا بالنّسبة اليه تعالى او كان تحصيل
مصلحة العبد مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل
باعتبار عليه والّا بان يكون تحصيل مصلحة العبد راجحا لزم الاستكمال
لانّه تعالى يستفيد بذلك التحصيل ما هو اولى به واصلح له الوجه
الثّانى ان تحصيل الاغراض ابتداء اى من غير توسّط الافعال
مقدور لله تعالى فجعلها غايات للافعال مرتبة عليها عبث وهو
اى وجودها ابتداءً استناد ينافى الغرض اى كونها اغراضا قيل معنى
الكلّ اليه انّه الموجد بالاستقلال لكلّ ممكن لا ان يوجد ممكنا
وذلك الممكن ممكنا آخر على ما يراه الفلاسفة وهذا لا ينافى توقف
تحصيل البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى على

الحركة

الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى واجيب بانّ الذى يصلح ان يكون غرضا
لفعله ليس ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير شيء
من الوسايط ورد بعد انحصار تحصيل انحصار الغرض فيما ذكر
بانّ ايصال بعض اللذّات قد لا يمكن الّا بخلق وسايط كالاحساس
ووجود ما يلتذ به ونحو ذلك الوجه الثّالث الغرض من اختصاص
الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبله اى قبل ذلك الوقت
لزم ان يكون ويوجد الحادث اى حين وجود الغرض لامتناع تأخر
الشّيء عن غرضه ولزم ايضا ان لا يكون الغرض غرض هذا الحادث
لانّ غرض الشيء يمتنع ان يوجد قبيله وان وجد الغرض من الاختصاص
فى وقته اى وقت الحادث عاد الكلام فى الغرض من اختصاصه
الغرض به اى بذلك الوقت ولزم التّسلسل فى الاغراض او التّنزه
عن الغرض والوجهان الاولان يدلان على عموم السّلب ولزوم النفى
بمعنى انّه يمتنع ان يكون شيء من افعاله معللا بالغرض والثّالث
يدلّ على سلب العموم ونفى اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم فى كلّ
فعل واتفقت المعتزلة والفقها على ان افعاله واحكامه معللة
برعاية مصالح العباد وذلك على سبيل الوجوب عند المعتزلة
وعلى وجه التفضّل والاحسان عند الفقها لانّ ما لا غرض فيه
اصلا عبث وهو اى العبث على الحكيم محال والله غنى مطلق وغرضه
يعود الى العباد واجيب بانّ العبث ان كان هو الفعل الخالى عن الغرض
فهو عين الدّعوى اذ نحن نجوّز ان يصدر عنه تعالى فعل لا غرض
فيه اصلا وانتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا

وان كان العبث غيره فلا بدّ من تصوّره اولًا حتّى نفهمه ونفرّعه
ثانيا اى بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوّه عن
الغرض وبيان استحالة الفعل المتّصف بذلك المفهوم الآخر
على الله سبحانه وقد يجاب ايضا انّ العبث ما كان خاليا عن
الفوايد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم
ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته لكنّها ليست اسبابا باعثة
على اقدامه وعللا مقتضيه لفاعليته فلا تكون اغراضا لها ولا
عللا غايية لافعاله حتّى يلزم استكماله بها بل تكون غايات
ومنافع لافعاله وآثارا مترتّبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله
عبثا خاليا عن الفوايد وما ورد فى الظّواهر الدالّة على تعليل
افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلّة
الغايية وقال شارح المقاصد الحقّ انّ تعليل بعض الافعال سيّما
الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفّارات وتحريم
المسكرات وما اشبه ذلك والنّصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله
تعالى وما خلقت الجنّ والانس الّا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا
على بنى اسرائيل الاية فلمّا قضى زيد منها وطرا زوّجناكها لكيلا يكون
على المؤمنين حرج الاية ولهذا كان القياس حجّة الّا عند شرذمة لا يعتدّ
بهم واما تعميم ذلك بانّ لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحلّ بحث المسئلة
السّادسة فى بيان فائدة التّكليف قالت المعتزلة القائلون
بثبوت الاغراض له فى افعاله الغرض من التّكليف الّذى هو فعله
تعالى التعريض للمكلّفين ولو ماتوا على الكفر والفسق لاستحقاقهم

بيان فائدة التكليف

التعظيم

التّعظيم فى الاخرة وتمكينهم عنه بسبب اتيانهم بما كلّفوا به فانّ
التفضّل والتبرّع به اى بالتّعظيم بدون ما يوجبه قبيح عقلا الا
ترى انّ السّلطان اذا مرّ بزبّال واعطاه من المال ما لا يدخل تحت
الحصر لم يستقبح منه اصلا بل عدّ جودا وفضلا واغناء للفقير
وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلّيّة لكنّه مع ذلك اذا ترك له
وقام بين يديه معظّما له ومكرّما ايّاه وامر خدمه بتقبيل انامله
استقبح ذلك منه وذمّه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلّة
الدراية فالله سبحانه لمّا اراد ان يعطى عباده منافع دائمة مقرونة
باجلال وتكريم منه ومن ملائكته المقرّبين لم يحسن ان يتفضّل
بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق قلنا مبناه على القول بالحسن والقبح
العقليين فى افعاله تعالى وقد تقدّم انّه لا قبيح بالنّسبة اليه ومع ذلك
الابتناء التفضّل انّما يقبح ممّن يتصوّر له النّفع والضرّ والله تعالى
منزّه عن ذلك وايضا يمكن التعريض للثواب بدون هذه المشاق
العظيمة اذ ليس الثّواب على قدر المشقّة ومساويا لها الا ترى انّ
التلفّظ بكلمة الشّهادة ليس فى كثير من العبادات الشّاقّة كالصّلوة
والصّيام وكذا الكلمة المتضمّنة لانجاء كامل من ظالم يريد اهلاكه
او تمهيد قاعدة خير او دفع شرّ عام اذ يستحقّ العبد بهذه الكلمة من
الثّواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كان اشقّ منها وما
يروى من انّ افضل العبادات احمزها اى اشقّها فذلك عند التّساوى
فى المصالح فلا ينافى ان يكون الاخفّ الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر
مصلحة واعظم فائدة ثمّ انّ ما ذكرتم من انّ فى التّكليف تعريضا

ما ورد من قوله عليه السلام افضل العبادات احمزها

لاستحقاق التّعظيم معارض له بما فيه من تعريض الكافر والفاسق
لاستحقاق الهوان اذ لولا التكليف لم يستحقا ثوابا ولا عقابا ومن اين
لكم انّ التعريض للثّواب اكثر من التّعريض للعقاب بل نقول انّ الثّاني
اكثر من الاوّل لان الغلبة للكفرة والفسقة واذا لم يكن المنفعة
اكثر من المضرّة لم تصلح تلك المنفعة لان يكون الغرض للحكيم العالم
باحوال الاشياء كلّها الاتى بالافعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه
من غرض التكليف واحتج منكروا التّكليف اى البراهمة والملاحدة
بانّ العبد مجبر لما مرّ من ان فعله مخلوق لله فيقبح تكليفه بما ليس باختياره
له ولانّه اى التّكليف ان عرى عن الغرض كان عبثا فيقبح صدوره
عن الحكيم وان كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له تعالى لتعاليه
عنه اى عن الغرض العايد اليه ولا يكون لغيره فانّه تعالى قادر على
تحصيله اى ذلك الغرض ابتدا من غير توسّط تكليف كما مرّ فيضيع
التكليف واجيب عن الاوّل بانّ الغرض من تكليف العباد بالطاعات
ليس فعل الطّاعات حتّى ينافى الجبر والاضطرار بل حاصل التكليف
ايذان واعلام من الحقّ الى الخلق بنزول الثّواب وحلول العقاب على
اهل الجنّة اى السّعدا فى الازل وعلى اهل النّار اى الاشقيا فى الازل
وفرقان اى تفرقة وتميز بين السّعدا والاشقيا بالاطاعة والمخالفة
وعن الثّانى بانّ افعاله لا تعلّل بالاغراض وحكمه لا تطلب لميّته
اى الامر الباعث عليه فى نفس الامر وقضاه لا يسئل عن علّته بغرض
ولا يعترض عليه يسئل عنّا ولا يسال عنه كما قال تعالى لا يسأل
عمّا يفعل وهم يسئلون وهذا جواب عن الوجه الاوّل الكتاب الثّالث

مذهب البراهمة والملاحدة

فى النّبوّات وما يتعلّق بها وفيه ثلث ابواب الباب الاوّل فى النّبوّة
وهى كون الانسان مبعوثا من الحقّ الى الخلق ليهديهم طريق الصّلاح
فى الدّنيا والاخرة فان كان ماخوذ من النّباة وهو الارتفاع لعلوّ
شانه او من النّبىّ بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحقّ تعالى فالنّبوّة
على الاصل كالابوّة وان كان من النّبا وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى
فعلى قلب الهمزة واوا ثمّ الادغام كالمروّة وفيه مباحث ستّة الاوّل
فى احتياج الانسان الى النّبىّ قال الحكماء لما لم يكن الانسان الواحد
بحيث يستقلّ بامر نفسه فى المأكل والمشرب والملبس والمسكن وغيرها
وكان امر معاشه لا يتمّ الّا بمشاركة شخص آخر من ابناء جنسه
ومعاوضة بان يعمل كلّ واحد منهما عملا فى مقابلة الآخر فيخبز هذا لذاك
ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا النّحو
صار امرهم مكفيا ولذا قيل الانسان مدنى بالطبع فانّ التمدن هو هذا
الاجتماع ومعاوضة بان يعطى كلّ واحد منهما عوضا فى مقابلة ما اخذه
منه تجريان بينهما فيما يعنّ اى يظهر ويعرض لهما ممّا يتوقّف عليه صلاح
الشّخص وحده او صلاح النّوع احتاج الى عدل اى عدالة لانّ كلّ
واحد يشتهى ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فى ذلك فيغضب
ويقهر ويقع الهرج والمرج وللعدل جزئيّات غير متناهية لا يمكن
ضبطها على التفصيل فلا بدّ ان يحفظه شرع اى قوانين تتناول
الجزئيّات العدالة كلّها يفرضه ويقرّره شارع وواضع يختصّ بايات
ظاهرة تدلّ على انه مؤيّد من عند الله تعالى ومعجزات باهرة اى غالبة
تدعو تلك الايات والمعجزات النّاس الى طاعته اى الشّارع ونحث على

مبحث النبوة

مبحث المعجزة

تفسير المراد بالتحدي

اجابته وتصديقه اى تشهد بصدقه فى مقالته بوعد الشارع المسئ
بالعقاب الاخروى والدنيوى وبعد المطيع بالثواب الاخروى وهو اى الشارع
النبى ولابد من سبب يذكر للشارع والمجازى فلذا شرعت العبادات
وكررت عليهم حتى يستحكم التذكير بالتكرير فاذن ينبغى ان يكون الشارع
داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل
اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب
اخروى والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد
بشريعته التى يحتاج اليها الناس فى معاملاتهم حتى تستمر بذلك الدعوة
الى العدل المقيم لنظام امور الشرع المبحث الثانى فى امكان المعجزات
الامور الموجبة للعجز والتاء للنقل من الوصفية كما فى الحقيقة او
للمبالغة كما فى العلامة المعجز امر خارق للعادة واقع على خلافها من ترك
او فعل وفى بعض النسخ مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة والمراد
بالتحدى دعوى النبوة والمنازع فيها واحترز عن كرامات الاولياء وعن
الارهاص وهو خارق يظهر قبل البعثة فيسوس النبوة مثل النور الذى
يظهر فى جبين عبد الله والمراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله ممن
ليس بنبى واما من نبى آخر فلا امتناع واحترز به عن السحر والشعبذة
فالترك مثل ان يمسك عن القوت المعتاد مدة غير معتادة لانجذاب
النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها فى اصل
فطرتها واما التصفية بضرب من المجاهدة وقطع العلائق الى عالم
القدس اى العقول والنفوس الفلكية المقدسة عن الكدورات
الطبيعية بواسطة المناسبة واستتباعه القوى البدنية

مباحث بيان طرق الوحى وانزال الكتب على الانبياء عليهم السلام على راى الحكماء

معه الى ذلك العالم فوقفت تلك القوى عن افعالها من الهضم
والتغذية والتحليل وغيرها فلم يتحلل منه اى من بدنه ما يتحلل
من بدن غيره فاستغنى بدنه عن البدل كما ان المريض لما اشتغلت
قوة الطبيعية اى النباتية عن تحريك المواد المحمودة اى تحليل
الاخلاط الصالحة لان تصير جزء البدن بتحليل المواد الموذية
الردية لم يطلب الغذا مدة لو انقطع الغذا مثله اى مثل ذلك
الانقطاع عنه فى غير هذه الحالة التى هى المرض هلك واذا
جاز ذلك فى المريض كان جوازه فى المتوجه المنخرط فى سلك الملا
الاعلا اولى كيف لا والمرض مضاد للطبيعة مضعف للقوى
فيكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبنى على انعقاد
الاركان اشد واقوى واما المتوجه فيوجد فيه من اللذات
الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء واليه
الاشارة بقوله عليه السلام فى وصال الصوم لست كاحدكم
ابيت من البيتوتة عند ربى يطعمنى ويسقينى والفعل مثل ان
يخبر عن الغيب بان يقع له فى اليقظة ما يقع لنا فى النوم من التجرد
عن النفوس المتفرقة الواردة بواسطة الحواس فتصل نفسه
الطاهرة اتصالا معنويا لقوتها الذاتية ونقائها الاصلية
عن الشواغل البدنية بالملائكة العظام اى العقول والنفوس
الفلكية فتنتقش نفسه بما فيها اى تلك الملائكة من صور الجزئيات
الواقعة فى عالمنا العنصرى اما العقول فعلى الوجه الكلى واما النفوس
فعلى الوجه الجزئى عند المشائين وعلى الوجهين عند الشيخ كمرآة

تحاذيها مرآة اخرى فيها نقوش فينعكس منها الى الاول ما يقابلها
وفي بعض النسخ من الصور الجزئية وفيه ان الصور الجزئية المادية
لا ترتسم في المجرد فانها اي الملائكة العظام اسباب وعلل لوجوداتها
اي الجزئيات الواقعة في عالمنا مدركة لذواتها اي لذوات تلك
الملائكة ولما يتوقف عليها اي على تلك الملائكة فان العلم بالاسباب
والعلل موجب العلم بالمسببات والمعلولات وقيل اي مدركة لذوات
الجزئيات ولما يتوقف عليها من الحوادث اللاحقة فانها موقوفة
على الحوادث السابقة فتنتقل صور الجزئيات منها اي من نفسه الى
القوة المتخيلة وتنتقل منها اي من القوة المتخيلة الى الحس المشترك
فترى كالمشاهد المحسوس واذا اتصلت النفس بعالم القدس في
يقظة شاهدت المعقولات كمشاهدة المحسوسات لان القوة المتخيلة
تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنقشه في الحس
المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج وقد عرفت المراد
من هذا الانتقال في بحث البصر وهو الوحي بالنسبة الى النبي والالهام
بالنسبة الى الولي ثم ان لم يكن فرق بين المعقول الذي في النفس والمحسوس
الذي في الحس المشترك الا بالكلية والجزئية كان وحيا صريحا
وان تصرف المتخيلة لمناسبة لاحتاج الى التاويل والتعبير وربما
تعلق النفس في العروج الى سماء القدس ويتشدد الاتصال بينه وبين
عالم القدس فيسمع كلاما منظوما مرتبا من شخص محسوس يخاطبه
بذلك الكلام ويشبه ان يكون نزول الكتب السماوية على الانبياء
بهذا الوجه او مثل ان يفعل النبي ما لا يقدر منه اي فوق امثاله

مثل

مثل ان يمنع الماء عن جريانه كما نقل عن موسى عليه السلام في نهر نيل
وانفجر الماء عن خلال اصابعه وبنانه كما نقل عن نبينا صلى الله
عليه وسلم وذلك بان يسلط الله على مادة الكائنات وهيولاها
فيتصرف نفسه فيها في تلك المادة كما يتصرف في اجزاء بدنه سيما
فيما يناسب مزاجه الخاص ويشاركه اي يشارك مزاجه في طبيعته
فينفعل نفسه فيه اي فيما يناسب مزاجه ما يشاء تنوير ان النفوس
الانسانية ليست منطبعة في الابدان ومتى تصورت انها مؤثرة
في الابدان كما يشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل
والوجل والغضب فلا يبعد ان تقول نفس النبي بحيث تنقاد له الهيولى
العنصرية فيؤثر فيها ارادته حتى يحدث بارادته في الارض رياح
وزلازل وهلاك ظلمة وغير ذلك هذا كله على راي الحكما واما
على رأينا فالله سبحانه قادر مختار يخص من يشاء من عباده بالوحي
والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه بلا اشتراط
استعداد المبحث الثالث في اثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلوة والسلام
والذي يدل عليها انه عليه السلام ادعى النبوة بالتواتر واظهر
المعجزة لانه اتى بالقران وتحدى به بالتواتر وايات التحدي كثيرة كقوله
تعالى فاتوا بحديث مثله وقوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات
وقوله فاتوا بسورة من مثله وقوله قل لئن اجتمعت الانس والجن
على ان يأتوا بمثل هذا القران لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا
ولم يعارض اي لم يعارضه احد من فصحاء زمانه اذ لو عورض لتواتر
لانه مما يتوفر الدواعي الى نقله سيما وخصمه اكثر عددا من حصى البطحا

بيانه وجوه اعجاز القرآن على اقوال مختلفة وسائر معجزات النبي ع م

واختلفوا في وجه اعجاز القرآن فالاظهر الذي نسبه شارح
المقاصد الى الجمهور ان اعجازه لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة
والدرجة القصوى من البلاغة مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات
الماضية والآتية وعلى دقايق العلوم الالهية واحوال المبدا
والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكمة العلمية
والعملية والمصالح الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين
ويتجلى على المتفكرين وذهب الاستاذ منا والنظام وكثير
من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي
ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها
وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم وهذا مذهب الاستاذ
والنظام او بسلب العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن
بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها
الله وهذا هو المختار عند المرتضى قال الجاحظ واهل العربية
اعجازه لكونه في الدرجة العالية من البلاغة وقال بعض المعتزلة
اعجازه بنظمه الغريب واسلوبه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب
في الخطب والرسائل والاشعار اذ لم يعهد في المعتاد من اساليب كلام
العرب كون المقاطع على هل يستوون ويعلمون ويفعلون والمطالع
على يا ايها الناس ويا ايها المزمل والحاقة ما الحاقة وعم يتساءلون
وامثال ذلك وقال القاضي الباقلاني وامام الحرمين اعجازه بمجموع
الامرين من النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة
وقيل بسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل باشتماله على دقايق

العلوم

العلوم وحقايق الحكم والمصالح وقيل باخباره عن المغيبات
ولانه **اخبر عن المغيبات لقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى**
الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين اخبر عن
غلبة الروم على الارض فيما بين الثلث الى التسع وقد وقع كما
اخبر عنه ومن العجب ما ذكره الشيخ محي الدين الاعرابي في الباب الثاني
من الفتوحات انه استنبط بعض من هذه الاية فتح بيت المقدس
في سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة هجرية وقد فتح فيها واما
طريق الاستنباط فهو الضابط العددية وليس هذا موضع
بيانها **و**قوله ان الذي فرض عليك القرآن **لرادك الى معاد** اي
مكة ففتحها وعاد اليها **و**قوله قل للمخلفين من الاعراب **ستدعون**
الى قوم اولي باس شديد وهم بنو حنيفة عند بعض المفسرين
ودعى ابو بكر الى قتالهم واهل فارس عند بعض ودعا عمر الى قتالهم
وقوله تعالى **وعد الله الذين امنوا منكم** وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم الى اخر
الاية والمراد الصحابة وصاروا خلفا في الارض **وقوله صلى**
الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا
وكانت خلافة ابو بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن ثلاثين سنة
ثم انتقل الملك الى معاوية **وقوله** صلى الله عليه وسلم **اقتدوا**
بالذين من بعدي ابو بكر وعمر وهو اخبار عن بقايهما بعده **وقوله**
صلى الله عليه وسلم **لعمار بن ياسر تقتلك الطايفة الباغية**
اي الجماعة الظالمة **فقتل يوم صفين** اي قتله اصحاب معاوية يوم

محاربته مع علي رضي الله عنه في صفين وهي قرية بين الشام
والكوفة وقوله صلى الله عليه وسلم للعباس حين اسره النبي
صلى الله عليه وسلم افد نفسك وابن اخيك فانك ذو مال
واعجز نفسه عن الفدا وقال لا مال لي اين المال الذي وضعته
بمكة عند ام الفضل وهي زوجة العباس وليس معكما احد وقلت
ان اصبت اي ان اصابني الموت في هذا السفر فلعبد الله كذا و
للفضل كذا وهما ابنا العباس فقال العباس والذي بعثك بالحق
ما علم هذا احد غيري وانك لرسول الله واخباره عن موت النجاشي
بتخفيف الباء او تشديدها وهو ملك اليمن وكان مسلما وقد روى
ابو هريرة رض ان النبي صلى الله عليه وسلم نعى الناس بموت
النجاشي وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشي وخرج بهم الى
المصلى فكبر بهم اربع تكبيرات ثم بان بعد الاخبار انه مات في
ذلك اليوم واخباره عما يحدث من الفتن والعلامات اي اشراط
الساعة كخرابة بغداد اي حادثة الترك فيها فقد روى ابو بكر
رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ينزل اناس من
امتي بغايط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة ويكون عليه
جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان اخر الزمان جاء
بنو قنطورا عراض الوجوه صغار الاعين حتى نزلوا على شط النهر
فتفرق اهلها ثلث فرق فرقة ياخذون اذناب البقر والبرية وفرقة
ياخذون لانفسهم وهلكوا وفرقة يجعلون ذراريهم خلف ظهورهم
ويقاتلونهم وهم شهدا وهذا الحديث اشارة الى مجيء هلاكو الى

بغداد

بغداد وقتل الخليفة في سنة ست وخمسين وستمائة ويسمى
الترك بني قنطورا لما يحكى ان قنطورا كانت جارية لابراهيم عليه
السلام والترك من نسلها ونار بصرى وهي بلدة من بلاد الشام
وروى انه صلى الله عليه وسلم قال لا تقوم الساعة حتى تخرج
نار من ارض الحجاز يضيء لها اعناق الابل ببصرى وقد اشتهر ان نارا
خرجت من الحجاز وقربت من المدينة فسطعت وشعلت بحيث
يرى في بصرى فاحرقت اكثر بنيان المدينة ولبثت نحوا من خمسين
يوما تتقد وكان ذلك في رمضان لسنة اربع وخمسين وست
مائة واخباره عما كان من اقاصيص الاولين كالانبياء ومعانديهم على
ما هي عليه وبلوغه هذا المبلغ العظيم قيل عطف على قوله لانه
اتى بالقران والاظهر لفظا انه عطف على انه ادعى النبوة في الحكم
النظرية من معرفة الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر والعملية
من الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن بغتة عند ابتداء
الوحي بلا تعلم وممارسة الكتب العلمية ونقل عنه صلى الله عليه
وسلم معجزات اخر كانشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى اقتربت
الساعة وانشق القمر وهذا متواتر وقع بمكة وقد رواه جمع كثير
من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا وقد انشق القمر شقتين
متباعدتين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي
فيكون معجزة وتسليم الحجر عليه فقد قال صلى الله عليه وسلم
اني لاعرف حجرا بمكة سلم علي قبل ان ابعث ولا يخفى انه لا يصلح
معجزة ونبوع الماء من بين اصابعه قال انس اتى رسول الله

بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو بقبا فوضع يده فيه ولم
يدخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال
للناس هلموا للشراب قال انس فلقد رايت الماء وهو ينبع من بين
اصابعه ولم يزل الناس يروون حتى رووا وروى ان عدد الوارد
مابين السبعين الى الثمانين وحنين الجذع في مسجد المدينة حين
انتقل منه الى المنبر ونزل وضمه الى نفسه وهو يان انين الصبي
حتى سكت وشكاية الناقة روى يعلى بن مرة الثقفي انه
مر ببعير فلما راه البعير جرجر اى صوت البعير ووضع جرانه
اى مقدم عنقه فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال لصاحبه بعينه فقال يا رسول الله هذا لاهل بيت ما لهم
معيشة غير هذا فقال صلى الله عليه وسلم انه يشتكي من كثرة
العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه وشهادة الشاة المسمومة
روى عن جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم
اهدتها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ رسول الله صلى
الله عليه وسلم فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الذراع
فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فقال سممت هذه
الشاة فقالت من اخبرك قال اخبرتني هذه في يدي فقالت نعم
قلت ان كان نبيا فلن تضره وان كان غير نبي استرحنا منه فعفا
عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعاقبها وقيل لما مات
بعض الصحابة بذلك السم امر بقتلها الى غير ذلك مما ذكر في كتاب

دلايل

دلايل النبوة فان لم يتواتر كل واحد منها فالمشترك بينها وهو
انه اتى بالمعجز متواتر فيكون نبيا لان الرجل اذا قام في محفل
عظيم وقال لاهله اني رسول هذا الملك اليكم فطالبوه اي
طالب اهل المحفل ذلك الرجل بالحجة على صدقه فقال الرجل ايها
الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك وقم من مقامك
حتى يعلم اهل المحفل ربطي بك وصدقي ففعل الملك ذلك علم
بالضرورة صدقه وايضا فجميع سيره صلى الله عليه وسلم
وصفاته المتواترة كملازمة الصدق والاعراض عن مهمات الدنيا
وامور الاخرة والاعراض عن الدنيا مدة عمره حتى ان قريشا
عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة ليترك دعواه فلم يلتفت
اليهم والسخاوة في الغاية حتى عوتب بقوله ولا تبسطها كل
البسط والشجاعة الى حد لم يفر قط عن احد وان عظم الرعب
والخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب والفصاحة التي ابكمت
وافحمت مصاقع الخطبا يقال خطيب مصقع اي بليغ من العرب
العربا اي الخالص في العربية كالليل الاليل والاصرار على دعوى
النبوة مع ما يرى من المتاعب والمشاق لاجلها والترفع على
الاغنياء والتواضع مع الفقرا لا يكون الا للانبيا وقد
يستدل ايضا بان النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج
الامراض القلبية هي غالبة على اكثر النفوس ولما كان تاثير
دعوة نبينا محمد عليه السلام في علاج القلوب المريضة وازالة
ظلماتها اكمل واتم وجب القطع بكونه نبيا هو افضل الانبيا

والرسل وقال الامام في المطالب العالية هذا برهان ظاهر من
باب برهان اللم فان بحثنا عن حقيقة النبوة وبينا ان تلك الماهية
لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه السلام فيكون افضل ممن عداه
واما اثباتها بالمعجزة فمن برهان الان وقالت البراهمة والصابية
اي اكثرهم فان بعض البراهمة قائلون بنبوة آدم فقط وبعضهم قائلون
بنبوة ابراهيم عليه السلام فقط وبعض الصابية قائلون بنبوة
شيث وادريس فقط كل ما حسنه العقل اي حكم بحسنه فمقبول
وما قبحه اي حكم بقبحه فمردود وما توقف العقل فيه تحسينا وتقبيحا
فمستحسن عند الحاجة اليه لان الحاجة حاضرة فيجب اعتبارها دفعا
لمضرة فواتها ولا يعارضها مجرد احتمال المضرة على تقدير قبحه
مستقبح عند الاستغناء عنه للاحتياط في دفع المضرة المتوهمة
فاذن في العقل مندوحة اي استغناء وفي المثل ان في المعاريض لمندوحة
عن الكذب وهي في الاصل السعة عن النبي قلنا البعثة الرسل
ونصبهم لارشاد الناس فوايد لا تحصى منها ان يقرر النبي الحجة
العقلية ويؤيدها بالنقل وان يميط اي يزيل الشبهة القوية
التي تصعب على العقول الضعيفة دفعها وان يرشد الى ما توقف
العقل فيه وليس له في اثباته ونفيه مجال كبعث الاموات من القبور
احياء واحوال الجنة والنار ومنها ان يبين حسن ما توقف
العقل فيه اي في حسنه وقبح ما توقف العقل في قبحه مطلقا اجمالا
وتفصيلا وان يفصل ما حسنه او قبحه اجمالا فان العقل وان
حسن اصل الطاعة لكن لا يعلم كيفيتها فالرسول يبينها ومنها

ان

ان يعين وظائف الطاعات والعبادات المذكورة للمعبود المكررة
لاستحفاظ التذكر كالصلاة والصوم وغيرها اي غير المكررة
كالحج وهذا بالنظر الى الشخص ولو نظر الى الصنف فالحج ايضا
مكرر ومنها ان يشرع ويعين قواعد العدل المقيم لحيوة النوع كما
مر في بيان الاحتياج الى النبي وان يعلم الناس الصناعات الضرورية
التي لا بد منها النافعة للكملة لامر المعاش كالزرع والبناء والغزل
والنسج والخياطة وغيرها قال الله تعالى في حق داود عليه السلام
وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال لنوح واصنع الفلك باعيننا
ومنها ان يعلم منافع الادوية ومضارها كما في عيسى عليه السلام
وخصايص الكواكب واحوالها كما في ادريس عليه السلام التي لا يحصل
العلم بها اي بتلك المنافع والخصايص والاحوال الا بتجربة متطاولة
لا تفي بها الاعمار البشرية وايضا فالعقول متفاوتة في الفطانة
والبلادة والكامل الذي يعلم حسن الاشياء وقبحها بالاستدلال
نادر فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم
المتفاوتة كما قال عليه السلام بعثت ان اكلم الناس على قدر عقولهم
قالت اليهود اي سوى الفرقة العيسوية فانهم سلموا بعثته الى العرب
خاصة لا الى الخلق كافة لا يخلو اما ان يكون شرع موسى انه سينسخ
وينقطع او لا يكون فان كان الاول في شرعه انه سينسخ لزم ان يتواتر
الينا ويشتهر كاصل دينه لانهما امران عظيمان تتوفر الدواعي على
نقلهما وان لم يكن في شرعه انه سينسخ فان كان فيه ما يدل على
دوامه الى يوم القيمة امتنع نسخه والا لزم الكذب على الله وان لم يكن

فى شرعه ما يدلّ على دوامه كما لم يكن فيه انّه سينسخ لم يتكرّر
شرعه فلم يثبت ولم يجب العمل بمقتضاه غير مرّة لما ثبت فى اصول
الفقه ان الامر الذى لم يتقيّد بالدّوام وعدمه لا يفيد وجوب الايمان
بالمأمور به الا مرّة ولا شبهة ان شرعه بقى الى زمان عيسى قلنا
كان فيه ما يشعر بنسخه ولم يتواتر الينا اذ لم تتوفر الدواعى على
نقله توفرها على نقل اصله او لقلة النّاقلين فى بعض الطبقات
المعتبرة كثرتها فى التواتر اذ اليهود جرت بهم وقايع ردّتهم الى اقلّ
من القليل كما فى زمن بخت نصّر فانّه قتلهم وافام الا من شذّ منهم
او كان فيه ما يدلّ على الدّوام ظاهرا الا قطعا بان يكون نصّا جليّا
كما وقع فى شرع محمد صلى الله عليه وسلم بالنّسبة اليه وهو قوله
تعالى ولكن رسول الله وخاتم النّبيين وقوله لعلىّ انت منّى بمنزلة
هرون من موسى الا انّه لا نبىّ بعدى فلا يمتنع النسخ اذ لا كذب ح
المبحث الرابع فى عصمة الانبياء عليهم السّلام وسيجى معناها اجمع
اهل الملل على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما يبلغونه من الله تعالى
الى الخلايق وفى جواز صدوره عنهم على سبيل السّهو والنّسيان خلاف
فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمّة وجوزه القاضى ابو بكر
والجمهور على وجوب عصمتهم عن الكفر مطلقا وعن المعاصى اى
الكباير مطلقا والصغاير عمدًا بعد الوحى والاتّصاف بالنبوّة
والفضيلة من الخوارج ما رايت فى الملل والنّحل وفى هذا الصّنف
المواقف بدلها الازارقة وهم اصحاب نافع بن ازرق جوّزوا عليهم
المعاصى واعتقدوا انّ كل معصية كفر فلزمهم تجويز الكفر وجوزوه

فى عصمة الانبياء عليهم السلام والاقوال المختلفة فيها

اى الشّيعة جوّزوا اظهار الكفر تقية اى احترازا عن الهلاك
بل وجبوه لان اظهار الاسلام عند الخوف من الهلاك القاء النفس
الى التهلكة ولانّ القاء النفس الى التّهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا
بايديهم الى التّهلكة ومنع اى عورض دليلهم بانّه لو جاز ذلك اى
اظهار الكفر تقية لكان اولى الاوقات به وقت اظهار الدّعوة
لقلة الموافق او عدمه وكثرة المخالف فيؤدّى الى اخفاء الدين بالكلية
وايضا فما ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السّلام فى
زمان نمرود وفرعون مع شدّة خوف الهلاك والحشويّة جوّزوا
الاقدام على الكباير ولو عمدا وقوم وامام الحرمين منّا وابو هاشم
من المعتزلة منعوا عن تعمّدها اى الكباير وجوّزوا تعمّد الصّغاير
واصحابنا وكثير من المعتزلة منعوا الكباير مطلقا اى عمدًا او سهوًا
وجوّزوا الصغاير سهوًا الا الصغاير الخسيسة وما يلحق فاعلها
بالاراذل وينسب مرتكبها الى الرذالة ودناءة الهمّة كسرقة حبّة او
لقمة فانّها لا تجوّز اصلا لا عمدًا ولا سهوًا الثانى انّه لو صدر عنهم كفر
او ذنب آخر لوجب على الامّة اتباعهم فيه اى الكفر والذنب لقوله
فاتّبعوه ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبّون الله فاتّبعونى يحببكم الله و
ايضا لكانوا معذّبين لاجل الكفر والذنب باشدّ العذاب اى
بعذاب هو اشدّ من عذاب غيرهم فان من كان اشرف كان صدور الذنب
عنه افحش فكان عذابه اشدّ كما اوعد الله نساءه صلى الله عليه وسلم
بقوله من يأت منكنّ بفاحشة مبيّنة يضاعف لها العذاب وكما
زاد فى حدود الاحرار فجعلها ضعف حدود العبيد وايضا لكانوا

من حزب الشيطان واتباعه لانهم يفعلون ما اراده الشيطان فكانوا
خاسرين بقوله الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وايضا لم تقبل
شهادتهم اذ شرط الشهادة العدالة وايضا استوجبوا الذم والايذا
منا لعموم وجوب النهي عن المنكر وقد قال الله تعالى والذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وايضا انعزلوا عن النبوة
لان المذنب ظالم لنفسه والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين لا يقال العهد المذكور في الاية عهد الامامة
لا عهد النبوة بقرينة قوله تعالى خطابا لابرهيم اني جاعلك للناس
اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين لانه لو سلم ان
الامامة ههنا النبوة فعهد النبوة بذلك اي بان لا يناله الظالم
اولى وفي دلالة هذه الادلة على عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن
الصغيرة عمدا بحث فعليك بادنى تامل واما قوله تعالى خطابا
لمحمد صلى الله عليه وسلم عفا الله عنك لما اذنت لهم وقوله ليغفر لك
الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ونحوهما اي قوله استغفر لذنبك
وقوله لقد تاب الله على النبي وقوله ووضعنا عنك وزرك
فمحمول على ترك الاولى لا على صدور الذنب واما واقعة آدم على
ما ورد في التنزيل من انه عصى ربه فغوى وازله الشيطان وخالف
النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلم نفسه وعوتب قولا وفعلا بقوله
تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة وبنزع اللباس والاخراج من الجنة
فانها كانت قبل نبوته اذ لم يكن له ح اي حين وقوع واقعة امة وذلك
لان كل من كان معه من نوع البشر حوا وحدها والخطاب كان ثابتا

ها

لهما من غير واسطة آدم بدليل قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة
فلم يكن آدم رسولا ولقوله تعالى ثم اجتباه اي اصطفاه للنبوة
ربه وثم للتراخي وقد يجاب ايضا بانها كانت عن نسيان لقوله
تعالى فنسي ولم نجد له عزما او كانت سهوا حيث ظن ان المنهي شجرة
بعينها وقد قرب فردا آخر من نوعها وانما عوتب لترك التيقظ
والتنبه لاصابة المراد واما قول ابرهيم هذا ربي مشيرا الى الكواكب
فعلى سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشادا للصابئة اذ حاصل
ما ذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا
فلا وهو باطل وقد يجاب ايضا بان هذا الكلام صدر عنه قبل تمام
النظر في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة اذ لا يتصور النبوة الا
بعد تمام النظر فلا اشكال اذ نختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا
قبل البعثة وقوله بل فعله كبيرهم فعلى سبيل الاستهزاء بالكفار
ولم يكن غرضه ان ينسب كسر الاوثان الى كبيرهم حتى يلزم الكذب
او اسناد الفعل الى السبب الباعث لان زيادة تعظيم الكفار للصنم
الاكبر حملت ابرهيم على ذلك الكسر ونظره في النجوم كان للاستدلال
من المصنوع على الصانع والتعرف اي تعرف الصانع لصنعة الله
تعالى لا لاستعلام حاله من النجوم كما هو دأب المنجمين ليكون حراما وقوله
اني سقيم اما اخبار عن سقم حالي او اخبار سقم عن متوقع استقبالي
عبر عنه بما يدل على الوقوع بالفعل تنبيها على قرب وقوعه فلا كذب واما
ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله اخبره بانه اذا طلع النجم الفلاني
فانه يمرض وقد عرفت تحقيق هذا الكلام فتذكر واما اخفاء يوسف

لا لاختيار

حرّيته عند ما يباع **فلاستشعاره** وخوفه **عن القتل** والفتك فكان
ذلك الاخفا واجبا **واما همّه** اى قصده زليخا المذكور بقوله تعالى
همّت به وهمّ بها **فجبلّى** اى مركوز فى جبلّة الرّجال **فليس اختياريّا** فلا
فيه مالم يترتب عليه فعل وقد يجاب ايضا بانّ قوله همّ بها مضموم
قوله لولا ان برهان ربّه فلم يصدر عنه الهمّ **وجعله سقايته** اى
الّتى يشرب بها **فى رحل اخيه** ابن يامين ليتهمه بالسّرقة **كان بمواطاة**
اى بموافقه اخيه فانّه اراد ان لا يفارق يوسف **وما صدر من**
بالنّسبة اليه وهو مشهور **ولم يكن حال نبوّتهم ان سلّم انهم انبياء**
فانّ الاكثر منعوا نبوّتهم **واما قصّة داود عليه السّلام** وهى انه
طمع فى زوجة اخيه اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد
اخرى فلمّا قتل وانقضت عدّتها تزوّجها داود فارسل الله تعالى
ملكين فى صورة المتداعيين من البشر فدخلا عليه كما اخبر الله
تعالى بقوله وهل اتيك نبأ الخصم اذ تسوّروا المحراب الى قوله فاستغفر
فخرّ راكعا **فلم تثبت على ما ذكر** وقد روى عن علىّ رضى الله عنه انه
قال من حدث بحديث داود على ما ترويه القصاص جلدته مائة وستين
جلدة وهى حد القذف على الانبياء **والاية تحتمل غيره** وقد قال بعض
المفسّرين ان جماعة تسوّروا قصر داود قاصدين لقتله او نهب ماله
فلمّا احسّ به داود ففزع منهم لجراتهم عليه فلمّا دخلوا عليه ورأوه
متيقظا متهيّا لدفعهم خافوا منه واخترعوا خصومة لا اصل لها
وادّعوا انّهم ما قصدوه الّا لاجلها فاجابهم وخرجوا من عنده وعلى
هذا معنى قوله ظنّ داود انّما فتنّاه اختبرناه فانّه حين اساء الظنّ

باللصوص

باللّصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة اولا فلمّا لم
يعاقبهم كان فى غاية الحلم والاستغفار لا يجب ان يكون لذنبه بل جاز
ان يكون طلبا العفو الله عنهم وان يغفرلهم مبالغة فى الحلم والشّفقة
وقوله فغفرنا اى غفرنا لاجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل
المنكر الّذى اتى به اولئك المتسوّرون وقال شارح المقاصد
من قصّة داود سوى انّه خطب امرأة كان يخطبها اوريا فزوّجها
داود دون اوريا فكان ذلك زلّة منه لاستغنائه بتسع وتسعين
والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله تعالى اليه لينبّهاه فلمّا تنبّه
استغفر ربّه وخرّ راكعا واناب وقد بالغ فى التضرّع والتحزّن
استعظاما للزلّة بالنّظر الى ماله من رفيع المنزلة **واما قبل**
الوحى فالاكثرون اى اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة **منعوا**
وافشاء الذّنب اى اظهاره **والاصرار عليه** من النبىّ **لئلا**
تزول عنه الثقة والاعتماد **بالكلّيّة وجوّزوه** اى الذّنب وان
كان كبيرة **على النّدور** والعلّة **لقصّة اخوة يوسف** وقال اكثر
المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب منها **والرّوافض اوجبوا** اى
بوجوب **عصمة الانبياء مطلقا** فلا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة
ولا عمدا ولا سهوا لا قبل الوحى ولا بعده **تنبيه** على ما يعلم بادنى
توجّه **العصمة** عندنا ان لا يخلق الله الذّنب فى الشخص وعند الحكما
ملكة نفسانيّة تمنع الشّخص عن الفجور والفسق **وتتوقّف**
على العلم بمثالب المعاصى اى مناقصها **ومناقب الطاعات وتتأكّد**
وترسّخ **فى الانبياء تتابع الوحى** بالاوامر **والنواهى على** وجه

والاعتراض من الله على ما يصدر منه اي النبي سهوا والعقاب
على ترك الاولى وقيل هو اى بالعصمة كون الشخص بحيث يمتنع صدور
الذنب عنه لخاصة في نفسه الناطقة او بدنه ومنع عقلا بانه لو كان
كذلك لما استحق المعصوم المدح على عصمته واقول فيه بحث لان
الشجاعة ملكة نفسانية يستحق الشجاع المدح عليها ولا فرق بينهما
وبين العصمة ولا تمنع تكليفه بشيء من الاوامر والنواهي اذ لا
اختيار له ونقلا لقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم وقوله تعالى ولولا
ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا وقوله تعالى وما ابرئ
نفسي ان النفس لامارة بالسوء البحث الخامس في تفضيل الانبياء
على الملائكة جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر
في صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة هم عباد مكرمون يواظبون
على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة لكن المصر
على انها من المفارقات كما عرفت ذهب اليه اكثر اصحابنا والشيعة
خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله
الحليمي منافي الملائكة العلوية اي السماوية فانها عندهم افضل من
الانبياء وصرح بعض اصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين افضل
من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر اي غير
الانبياء احتج الاولون المفضلون للانبياء بوجوه اربعة الاول
انه تعالى امر الملائكة كلها بالسجود لادم لقوله تعالى اذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم والحكيم العليم لا يأمر الافضل بخدمة المفضول واباء
ابليس واستكباره والتعليل بانه خير من ادم لكونه من نار وادم

من طين

من طين يدل على ان المامور به كان سجود تعظيم لا سجود تحية وزيادة
ولا سجود الاعلى للادنى اعظاما له ورفعا لمنزلته وهضما لنفوس
الساجدين الوجه الثاني ان آدم عليه السلام كان اعلم من الملائكة
لانه كان يعلم الاسماء دونهم لقوله تعالى علم آدم الاسماء كلها ثم
عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين
قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فكان
افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
قال شارح المقاصد سوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي
عليهم من افضلية آدم ولذا قال اني اعلم غيب السموات والارض
وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء
لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب
المتوالية الوجه الثالث ان طاعة البشر اشق واصعب من طاعة
الملك لانها مع الموانع من الغضب والشهوة النفسانيين والوسوسة
الشيطانيه ولانها اي طاعة البشر تكليفية صادرة عنه بكلفة
ومشقة مستنبطة بالاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار وطاعة الملك ذاتية جبلية منصوص عليها لقوله
تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون فتكون طاعة البشر
افضل لقوله عليه الصلاة والسلام افضل العبادات احمزها
اي اشقها ولقوله عليه السلام لعايشة اجرك على قدر تعبك
ونصبك واقول قد مر في مسئلة فائدة التكليف ما ينافي
هذا فتذكر وهذا الوجه لو تم لدل على تفضيل المطيعين من البشر

في تفضيل الانبياء على الملائكة

مطلقا على الملائكة الوجه الرابع قوله ان الله اصطفى آدم ونوحا
وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والعالم يشمل الملائكة ترك
العمل به اى بالعموم فيمن لم يكن نبيا من الآلين اى آل ابراهيم
وآل عمران فيبقى معمولا به فى حق الانبياء فان قيل يشكل هذا
بقوله تعالى فى بنى اسرائيل وانى فضلتكم على العالمين فان مقتضى
ما ذكرتم دلالة هذه الآية على تفضيل انبياء بنى اسرائيل على محمد
صلى الله عليه وسلم قلنا شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد
ما كان موجودا بصورة العنصرية حال وجود بنى اسرائيل واما
الملائكة فهم موجودون حال وجود آل ابراهيم وآل عمران لحجج
الآخرون المفضلون الملائكة ايضا بوجوه ستة الاول قوله
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
اى لا يرفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك
لا يستنكف من هذا القول الوزير ولا السلطان ولا يجوز ان
يعكس وعليه قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى
اى مع انهم اقرب مودة لاهل الاسلام ولهذا خص الملائكة المقربين
لكونهم افضل وقد يجاب بان الكلام مسوق لرد مقالة النصارى
وغيرهم فى المسيح وادعائهم فيه مع النبوة الالوهية والترفع عن
العبودية لكونه روح الله ولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص
والمعنى لا يرفع عيسى عن العبودية ولا من فوقه فى هذا المعنى وهم
الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى
ولا دلالة له على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات

شرط العالم ان يكون موجودا

الوجه

الوجه الثانى اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء عليهم السلام
فى القرآن والحديث كقوله والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله وقوله تعالى والملائكة واولوا العلم وقوله عليه السلام
لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل وذلك
يقتضى افضلية الملائكة ولذا ذم عمر رض الشاعر على تاخير الاسلام
حين انشد كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا وقد يجاب بان التقديم
المطرد انما هو بحسب ترتب الوجود فان الملائكة مقدمون فى الوجود
اللفظى مطابقا للوجود الحقيقى وبان وجود الملائكة اخفى فالايمان
بهم اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى الوجه الثالث قوله تعالى فى وصف
الملائكة ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته استدل تعالى بعدم
استكبارهم عن عبادته على ان البشر ينبغى ان لا يستكبر عنها ولا
يناسب ذلك الاستدلال ما لم يثبت تفضلهم على البشر فان
الحاكم اذا اراد ان ينبه قومه على اطاعته يقول الاشراف لا يستكبرون
عن عبادتى فمن انتم حتى تستكبرون وقد يجاب بان المراد ان الملائكة
مع شدة قوتهم لا يستكبرون عن عبادتى فما بال البشر انهم مع
ضعفهم يستكبرون عنها ولا يلزم منه الافضلية الوجه الرابع
قوله تعالى قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم
انى ملك فانه كلام فى معرض التنزل فكانه يقول لا اثبت لنفسى مرتبة
فوق البشرية كالالهية والملائكة بل ادعى لها ما ثبت لكثير من البشر
وهو النبوة وقوله تعالى حكاية عن ابليس حيث قال لآدم وحواء ما
نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا كراهة ان تكونا ملكين وقد يجاب

عن الاول بانّا لا نسلّم انّه فى معرض التنزل بل نزل قوله والّذين
كذّبوا باياتنا يمسّهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش
استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزل لا اقول لكم عندى
خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك بيانا لانه ليس
له انزال العذاب من خزائن الله ولا يعلم ايضا متى ينزل العذاب بهم
منها ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبريل
قلب باحد جناحيه المؤتفكات وهى بلاد قوم لوط فقد دلت الآية
على انّ الملك اقدر واقوى فاين حديث الافضليّة التى هى اكثريّة
الثّواب وعن الثانى بان آدم وحوا لما رايا الملائكة لحسن صورة
واعظم خلقا واكمل هيئة منهما فخيّل لهما ابليس ان ذلك هو الكمال
الحقيقى والفضيلة المطلوبة وان سلّم فغايته التفضيل على آدم
قبل نبوّته الوجه **الخامس الملك معلّم النبىّ** قال تعالى علّمه شديد
القوى وقال نزل به الرّوح الامين على قلبك وايضا الملك **الرّسول
الى النبىّ فيكونا افضل من المتعلّم** لانّ المعلّم اعلم و**من المرسل اليه**
لانّ الرّسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه الا ترى النبىّ وامّته
وقد يجاب عن الاوّل انّ الملك مبلّغ والمعلّم هو الله واسناد التعليم
الى الملك من باب المجاز العقلى وان سلّم فالمعلّم افضل من المتعلّم
فيما يعلّمه وقبل تعلّمه وعن الثانى بان ما ذكروه ان كانت قاعدة كلية
لزم ان يكون واحد من احاد النّاس اذا ارسله ملك الى ملك افضل
من الملك المرسل اليه الوجه **السّادس** وهو للحكماء **الملائكة ارواح**
مجرّدة منطبعة **مبرّاة** اى منزّهة **عن الرذائل** اى الشهوّة والغضب

والاخلاق

والاخلاق الذّميمة كلّها **وعن الآفات النظريّة** اى التّابعة للنّظر
كالشبه والمغالطات **وعن الآفات العمليّة** كالاشتغال بالامور
الدينيّة البدنيّة **مطّلعة على اسرار الغيب** لانتقاشهم بصور
الموجودات **قويّة على الافعال العجيبة** كتصريف الرّياح والسّحب
وغيرها **سابقة الى الخيرات مواظبة** اى مداومة **على محاسن
الافعال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون**
وقوله يسبّحون الليل والنّهار لا يفترون وقد يجاب بانّ ذلك
مبنى على القواعد الفلسفيّة الممنوعة على انّ النّزاع من المتكلّمين
فى الافضليّة بمعنى كثرة الثّواب المبحث **السّابع فى كرامة الاوليا**
الولىّ هو العارف بالله تعالى وصفات المواظب على الطّاعات
المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك فى اللذّات والشّهوات
وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى
النبوّة **انكرها المعتزلة الا ابا الحسين البصرى** وانكرها **الا استاد**
ابو اسحق الاسفراينى وابو عبد الله الحليمى **منّا لنا قصّة آصف**
وهى احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة فى طرفة عين ولم يكن
ذلك معجزة لسليمان اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواة النبوّة
وقصّة مريم حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرّزق عندها بلا سبب
وتساقط عليها الرّطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور
معجزات لزكريّا او ارهاصا لعيسى ممّا لا يقدم عليه منصف **وقصّة**
اصحاب الكهف وهى انّ الله سبحانه ابقاهم ثلاثمائة سنة وازيد
نياما احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا **احتجّوا** اى المنكرون

بانّ الخوارق لو ظهرت عن غير الانبياء لالتبس النبىّ بالمتنبى
المناسب ان يقول بغيره فانّ المتنبى هو الّذى يدعى النبوّة ولا
يكون نبيّا قلنا لا التباس بل يتميّز النبىّ عن غيره بالتحدى والدعوى
للنبوّة وقال بعض الصّوفيّة الولاية افضل من النبوّة وفى كلام
بعض العرفاء انّه لا يصحّ مطلقا وليس من الادب القول به بل
لابد من التقييد وهو انّ ولاية النبىّ افضل من نبوّته لانّ النبوّة
التشريع متعلّقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلّق لها بوقت دون
وقت بل قام سلطانها الى قيام السّاعة بخلاف النبوّة فانّها مختومة
بمحمّد صلّى الله عليه وسلّم من حيث ظاهرها الّذى هو الانباء
وان كانت دائمة من حيث باطنها الّذى هو الولاية اعنى التصرف
فى الخلق بالحقّ الباب الثّانى فى الحشر والجزاء وفيه مباحث
ثمانية الاوّل فى اعادة المعدوم فانّ المعاد الجسمانى يتوقّف
عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناها
عبارة عن تفرّق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدلّ عليه
قصّة ابراهيم عليه السّلام فانّه لما طلب اراءه احياء الموتى حيث
قال ربّ ارنى كيف تحيى الموتى قال الله فى جوابه خذ اربعة من
الطير فصرهنّ اليك ثمّ اجعل على كلّ جبل منهنّ جزءا ثمّ ادعهنّ
يأتينك سعيا وقد ظهر منه انّه اراد باحياء الموتى الاجزاء
المتفرّقة بالموت وهى جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن
عندهم المعدوم شئ فاذا عدم الموجود بقى ذاته المخصوصة فامكن
لذلك ان يعاد وعندنا ينتفى بالكلّيّة مع امكان الاعادة خلافا

في الحشر والجزا

في اعادة المعدوم

الاقوال الواردة في حشر الاجساد

الحكماء

الحكماء المنكرين للمعاد الجسمانى وبعض الكرامية وابى الحسين البصرى
ومحمود الخوارزمى من المعتزلة فان هولاء وان كانوا مسلمين معترفين
بالمعاد الجسمانى ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام
هى جمع اجزائها المتفرّقة كما نبهنا عليه لنا انّه لو امتنع وجوده
بعد عدمه فامّا ان يمتنع لذاته او لشئ من لوازمه فيمتنع وجوده
ابتداء لانّ مقتضى ذات او لازمه لا يختلف بحسب الازمنة او
يمتنع لشئ من عوارضه فيمكن وجوده عند ارتفاعه اى ذلك
العارض وعند النظر الى ذاته من حيث هو بلا اعتبار العوارض
وقيل العود لكونه موجودا حاصلا بعد طريان العدم لخصّ من
الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعمّ امكان الاخصّ ولا من
امتناع الاخصّ امتناع الاعمّ فجاز ان يمتنع وجوده مطلقا
واجاب صاحب المواقف بانّ الوجود امر واحد فى حدّ ذاته ويختلف
ابتداء وعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى الامر الخارج
عن ماهيته وهو الزّمان فاذن يتلازم الوجود اى المبداء والمعاد
امكانا ووجوبا وامتناعا لانّ الاشياء المتدافعة فى الماهية بحسب
اشتراكها فى هذه الامور المستندة الى ذاتها ولو جوّزنا كون الشئ
الواحد ممكنا فى زمان كزمان الابتداء ممتنعا فى زمان آخر كزمان
الاعادة معلّلا بانّ الوجود فى الزّمان الثّانى اخصّ من الوجود مطلقا
ومغاير للوجود فى الزّمان الاوّل بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع
الوجود الثّانى امتناع ما هو اعمّ منه وامتناع ذلك المغاير الجائز
الانقلاب من الامتناع الذّاتى معلّلا بانّ الوجود فى زمان اخصّ

بيان معنى الوجوب والامكان والامتناع

من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك
الاخصّ ممتنعا والمطلق والمغاير واجبا وفي تجويز هذا الانقلاب
مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بانّ الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي
لذاته عدمه لزمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر واغناء
للحوادث عن المحدّث وسدّ لباب اثبات الصّانع لجواز ان تكون
ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال
كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدثها وقال بعض الافاضل
الوجوب عبارة عن اقتضاء الذّات الوجود مطلقا والامتناع عن
اقتضاء العدم مطلقا والامكان عن لا اقتضائهما مطلقين فلا
يجوز الانقلاب من هذه المفهومات الثلاثة بان يكون شيء واجبا
في زمان ثمّ يصير ممكنا او ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لانّ مقتضى
ذات الشيء لا يتخلّف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد
بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود بهذا القيد بل
يمتنع اتّصافه كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فانّ هذا الوجود
يمتنع اتّصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج
ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب من وجوبه الذّاتي الى
الامتناع الذّاتي لانّ اقتضاءه الوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغيّر
ولا تبدّل وانقلاب وكذلك العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود
فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيّد بل لا يمكن اتّصافه
ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذّاتي الى الوجوب
الذّاتي بناءً على اقتضاءه العدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا

القياس

القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن
اتّصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى
الوجود المطلق باق بحاله واذا تمهّد هذا فنقول مقصود المانع انّ العود
ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيّد بكونه حاصلا
بعد طريان العدم فلم يجوز ان يمتنع اتّصاف ماهية المعدوم بهذا
الوجود المقيّد ولا يمتنع اتّصافها بالوجود المطلق من غير لزوم
انقلاب من الامكان الذّاتي الى الامتناع الذّاتي احتجّوا اي
القائلون باستحالة اعادة المعدوم بوجوه ثلاثة ولعلّها تنبيهات
لما ذكره الشيخ من انّ كلّ من رجع الى فطرته السليمة ونفض عن نفسه
الميل والعصبيّة شهد عقله الصّريح بانّ اعادة المعدوم ممتنعة
الوجه الاوّل انّه نفي محض فلا يمكن ان يحكم عليه بامكان العود
يعني لو صحّ اعادة المعدوم لصحّ الحكم عليه بصحّة العود لكن المعدوم
ليس له هويّة ثابتة فيمتنع الاشارة العقليّة اليه وما لا يمكن
ان يشار اليه لا يصحّ الحكم عليه الوجه الثّاني انّه لو وقع اعادة
المعدوم لم يتميّز المعاد عن مثله المبتدئ الّذي يوجد معه حال
عوده اي لو فرضنا اعادة المعدوم بعينه والله قادر على ايجاد
مثله مستأنفا فلنفرض ايضا موجودا مع ذلك المعاد ولا يتميّز
المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنينيّة بدون الامتياز وهو
ضروري البطلان الوجه الثّالث انّه لو امكن اعادة المعدوم
بتشخصه لامكن اعادة الوقت الاوّل المبتدئ هو فيه لانّ ذلك
الوقت من مشخّصاته ضرورة انّ الموجود يتقيّد بكونه في هذا الوقت

غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر وقيل لانّ الوقت ايضا معدوم
يجوز اعادته فيه فيكون مبتداءً لانّه موجود في ذلك الوقت
الاوّل ومعاد بالفرض معا وهو محال لانّه اجتماع النقيضين
والجواب عن الوجه الاوّل نقضا اجماليّا انّ قولك المعدوم لا
يمكن ان يحكم عليه حكم على المعدوم ولا يقال الحكم لصحّة العود
لكونه ايجابا يستدعى وجود الموضوع فلا يصحّ على المعدوم بخلاف
الحكم فانّ السالبة لا تقتضى وجود موضوعها لانّا نقول فعلى
هذا يعتبر قولنا المعدوم يصحّ عوده الى قولنا المعدوم لا يمتنع
عوده على انّ السلب يشارك الايجاب في اقتضاء الاشارة
العقليّة الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابى على المعدوم
لامتناع الاشارة العقليّة اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم
السلبىّ ايضا عليه وايضا هو اى قولك المعدوم لا يحكم عليه
منقوض اجمالا بالحكم على ما لم يوجد نحو من سيولد يجوز ان يتعلّم
بعد بالحكم على الممتنع نحو اجتماع النقيضين محال بالحكم على نفس
العدم نحو العدم نقيض الوجود وقد يجاب بالنقض التفصيلى بان
يقال لا نسلّم انّه لو صحّ اعادة المعدوم لصحّ الحكم عليه بصحّة
العود فانّ امتناع حكم العقل على المعدوم بصحّة القيد لكونه
لا هويّة له يتصوّرها ليحكم عليه لا يستلزم امتناع العود لجواز
وقوعه بتأثير الفاعل من غير ان يتصوّره متصوّر او يحكم عليه بشىء
من الاحكام ولو سلّم قولك المعدوم ليس له هويّة ثابتة ان
اردت انّه ليس له هويّة ثابتة في الخارج فذلك ايضا ممنوع عند

المعتزلة

المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا تقوم حجّتنا عليهم وامّا
عندنا فمسلّم لكن نمنع قولك فتمتنع الاشارة العقليّة اليه لانّ
الاشارة العقليّة لا تتوقّف على الهويّة الخارجيّة بل تكفيها الهويّة
الذهنيّة والجواب عن الوجه الثانى انّ عدم التميز بين المعاد ونفس المستأنف
المذكورين ممنوع بل يتمايزان بالعوارض المتشخّصة مع الاتّحاد في
الماهيّة كما يتمايز مبتداء عن مبتدا مع التماثل في الحقيقة وكلّ مثلين
فهما متمايزان بالتشخّص في الخارج اى في نفس الامر لا محالة سواء
كانا مبتدئين او معادين او احدهما مبتداء والآخر معادا وان اشتبه
اى التبس تمايزهما علينا اى على عقولنا والّا اى وان لم يتمايز المثلان
في نفس الامر لم يكونا مثلين بل هو هو فلا تعدّد واى اختصاص
لهذا الذى ذكرته من المحال بالمبتداء والمعاد بل هو جار في المبتدئين
ايضا فلو صحّ لزم امتناع وجود المبتداء بعين ذلك الدليل فان
قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميّز من المعاد بوجه من الوجوه
قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع اذ لا تعدّد بلا تمايز والجواب
عن الوجه الثالث انّ اعادة ذلك الوقت واعادة المعدوم فيه
لا يستلزم كونه اى المعدوم مبتداء فانّه اى كونه مبتدا امر يعرض
له باعتبار خاص وهو كونه غير مسبوق بحدوث آخر البتّة والمعاد
مسبوق بذلك وقد يجاب ايضا بانّا لا نسلّم كون الوقت من المشخّصات
فانّا قاطعون بانّ زيد الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذى كان
بالامس حتّى انّ من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وما يقال
انّا نعلم بالضرورة انّ الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود

بقيد كونه فى الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار
دون الخارج ويحكى انّه وقع هذا البحث لابى على مع احد تلامذته
وكان مصرّا على التغاير بحسب الخارج بناءً على انّ الوقت من العوارض
المشخّصة فقال ابو على ان كان الامر كما تزعم فلا يلزمنى الجواب لانى
غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثنى فبهت التلميذ
وعاد الى الحقّ المبحث الثّانى فى حشر الاجساد اجمع المليّون على انّه
تعالى يحيى الابدان بعد موتها وتفرّقها اى تفرّق اجزائها وقد عرفت
انّ القائلين بحشر الاجساد فرقتان فرقة قالوا انّ الله تعالى يعنى
الذّوات ثمّ يعيدها واخرى قالوا انّه يفرّق الاجزاء ثمّ يجمعها والنصّ
من الثّانية وقال الاصفهانى فى الظّاهر من كلام الامم السّالفة انّ موسى
عليه السّلام لم يذكر المعاد البدنى ولا انزل عليه فى التّورية لكن جاء
ذلك فى كتب الانبياء الّذين جاؤا بعده كحزقيل وشعيا ولذلك
اقرّ اليهود واما فى الانجيل فقد ذكر انّ الاخيار يصيرون كالملائكة
وتكون لهم الحيوة الابديّة والسّعادة العظيمة والاظهر ان المذكور
فيه المعاد الرّوحانى انتهى كلامه واعلم ان زعم الفلاسفة الطّبيعيّون
الّذين لا يعتدّ بهم فى الملّة ولا فى الفلسفة انّه لا معاد للانسان
اصلا وزعما منهم ان هذا الهيكل المحسوس بما له من المزاج والقوى
والاعراض وان ذلك يفنى بالموت ولا تبقى الّا المواد العنصريّة
وانّه لا اعادة للمعدوم وتوقّف جالينوس فى امر المعاد لتردّده فى انّ
النّفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد او جوهر باق بعد الموت
يكون له المعاد واتّفق المحقّقون من الفلاسفة والمليّون على حقيقة

حشر الاجساد

المعاد

المعاد واختلفوا فى كيفيّته فذهب جمهور المسلمين على انّه جسمانى
فقط لانّ الروح عندهم جسم سار فى البدن سريان النّار فى الفحم
والماء فى الورد وذهب الفلاسفة الى انّه روحانى فقط لانّ البدن
ينعدم بصورته واعراضه فلا يعاد والنّفس جوهر مجرّد باق لا سبيل
له للفناء فيعود الى عالم المجرّدات بقطع التعلّقات فتبقى فيه ملتذّة
بالكمال او متألّمة بالنّقصان على ما شرحناه فى آخر كتاب الممكنات
وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالى والكعبى والحليمى
والرّاغب والقاضى ابو زيد الدبوسى ومعمّر من قدماء الفلاسفة
الى القول بالمعاد الرّوحانى والجسمانى ذهابا الى انّ النّفس جوهر مجرّد
يعود الى البدن وهذا راى كثير من الصّوفيّة والشّيعة والكرّاميّة
وقد بالغ الامام الغزالى فى تحقيق المعاد الرّوحانى وبيان انواع
الثّواب والعقاب فالنّسبة الى الرّوح حتّى سبق الى كثير من الاوهام
ووقع فى الشّبهة بعض العوام انّه ينكر حشر الاجسام افتراء عليه
كيف وقد صرّح به فى مواضع من كتاب الاحيا وغيره وذهب الى
ان انكاره كفر وانّما لم يشرح فى كيفية المعاد الجسمانى كثير شرح لما
قال انّه ظاهر فلا يحتاج الى زيادة بيان نعم ربّما يميل كلامه وكلام
كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى
من الاجزاء المتفرّقة لبدن خاصّ بدنا فيعيد اليه نفسه المجرّدة
الباقية بعد خراب البدن ولا يضرّنا كونه غير البدن الاوّل بحسب
التّشخّص ولا امتناع فى اعادة المعدوم بعينه وما شهد به النّصوص
من كونه اهل الجنّة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد

يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلّما نضجت جلودهم بدّلناهم جلودا
غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الّذى خلق السّموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى اشارة الى هذا فان قيل
فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذّات والالات الجسمانيّة
غير من عمل الطّاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة فى ذلك بالادراك
وانّما هو الرّوح وهو بواسطة الالات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء
الاصليّة من البدن ولهذا يقال للشّخص من الصبىّ الى الشيخوخة
انّه هو بعينه وان تبدّلت الصّورة الهيئات بل كثير من الاعضاء
والالات ولا يقال لمن جنى فى الشّباب فعوقب فى المشيب انّه عقوبة
لغير الجانى والعجب انّ الامام الغزالى نسب ابا على فى كتابه المنقذ
من الضلالة بنفى حشر الاجساد وكفره وقال ابو على فى الشفاء
والنجاة يجب ان يعلم انّ المعاد منه ما هو مقبول من الشّرع ولا
سبيل الى اثباته الا من طريق الشّريعة وتصديق خبر النبوّة وهى
للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج
الى ان تعلّم وقد بسطت الشريعة الحقّة الّتى اتانا بها سيّدنا محمّد
صلّى الله عليه وسلّم حال الشّقاوة والسّعادة الّتى بحسب البدن
ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدّقته النبوّة
وهو السّعادة والشّقاوة الثّابتتان بالقياس للانفس وان
كان الاوهام منا تقصر عن تصوّرهما الآن وقال الامام الرّازى
القائلون بالمعاد الرّوحانى والجسمانى معا قد ارادوا ان يجمعوا بين
الحكمة والشّريعة فقالوا دلّ العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله

ومحبّته

ومحبّته وان سعادة الاجسام فى ادراك اللذّات الجسمانيّة و
الجمع بين هاتين السّعادتين فى هذه الحيوة غير ممكن لانّ الانسان
مع استغراقه فى تجلّى انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات شيء
من اللذّات الجسمانيّة ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذّات
لا يمكنه ان ينبعث الى اللذّات الرّوحانيّة وانّما تعذّر الجمع لكون
الارواح البشريّة ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقت بالموت
واستمدّت من عالم القدس والطّهارة قويت وكملت فاذا اعيدت
الى الابدان مرّة ثانية كانت قويّة قادرة على الجمع بين الامرين
ولا شبهة فى انّ هذه الحالة الّتى هى الغاية القصوى من مراتب
السّعادات لانّه اى الاحياء المذكور ممكن عقلا والنبىّ الصّادق
اخبر عنه فيكون حقا امّا الاوّل وهو انّه ممكن فلانّ اجزاء الميت
قابلة للجمع على ما كانت عليه والحيوة والالم يتّصف بها قبل الموت
والله تعالى عالم باجزاء كلّ شخص على التفصيل لما سبق من عموم
علمه قادر على جمعها وايجاد الحيوة فيها لشمول قدرته جميع
الممكنات فثبت ان احياء الابدان ممكن وامّا الثّانى وهو انّ الصّادق
اخبر عنه فلانّه ثبت بالتّواتر انّه عليه السّلام كان يثبت المعاد
البدنى ويقول به واليه اشار الحقّ حيث قال عزّ وجلّ قل يحييها الّذى
انشأها اوّل مرّة وهو بكلّ خلق من الانشاء والاعادة عليم
فاذا هم من الاجداث الى ربّهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا
قل الّذى فطركم اوّل مرّة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوّى بنانه قالوا الجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله

الآيات الصريحة في حشر الاجساد

الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق
الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثر ما في
القبور فان قيل الايات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر من الايات
المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تاويلها
قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني في احوال
سعادات النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه
العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلايق لارشادهم الى
سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة العلمية والعملية وبقية
النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد
والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما
يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم عن درك
الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وتقصر على ما الفوه من
اللذات والالام الحسية وعرفوه من الكمالات البدنية فوجب
ان يخاطبهم الانبياء بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا
للعوام وتتميما لامر النظام قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر
ولا تعذر ههنا سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول
لا عينه لما ذكرتم من حمل كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارة
الى مثال المعاد النفس والرعاية لمصلحة العامة نسبة الانبياء الى
الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلايق
والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم
لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها عندكم نعم لو قيل ان

هذه

هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل المعاد
الروحاني واللذات والالام العقلية وكذا اكثر ظواهر القران على ما يذكره
العلماء المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد
بمن ينفيه قيل اي قال منكر واحشر الاجساد لو اكل انسان انسانا
آخر اي بعضه وصار الماكول جزء منه اي من الانسان الآكل
فالماكول اما ان يعاد في الآكل او يعاد في الماكول منه واياما كان فلا
يعود احدهما بتمامه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها
كما زعمتم وايضا فالمقصود من البعث لا يعود الى الله تعالى فهو اما
الايلام للمبعوث او الالذاذ له او دفع الالم عنه والاول لا يليق بالحكيم
لقبحه عقلا والثاني محال لان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها وكل
ما يتخيل لذة في عالمنا الجسماني فهو دفع الالم ويشهد له الوجدان
والاستقراء فان الشرب دفع لالم العطش والاكل دفع لالم
الجوع وعلى هذا القياس والثالث يكفي فيه الابقاء على العدم اذ لا الم
للمعدوم فيضيع البعث ويكون عبثا واجيب عن الاعتراض الاول
بان المعاد من كل واحد اجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة
فانها هي الباقية من اول عمره الى آخره وهي الحاضرة لنفسه اي لنفس
الانسان لا الهيكل المتبدل بتبدل الاجزاء الفضلية المغفول عنه
في اكثر الاحوال والجزء الماكول فضل وزايد من الانسان المغتذي
فانا نعلم بالضرورة ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد
عليه وتزول عنه فلا يعاد فيه اي في المغتذي فان كان من الاجزاء
الاصلية من الماكول اعيد فيه والا فلا والمفهوم من كلام بعض الشارحين

انّ المراد بالاجزاء الاصليّة ما سمّاه جمهور المتكلّمين نفسا حيث
قال لكلّ بدن اجزاء اصليّة واجزاء فضليّة والانسان بالحقيقة
هو الاجزاء الاصليّة لا الهيكل المحسوس لانّ الانسان شيء واحد
باق من اول عمره الى آخره وهذا الهيكل غير باق من اوّل العمر الى
آخره ولانّ الانسان قد يكون عالما بذاته المخصوص وهذا الهيكل
غير باق من اوّل العمر الى آخره ولانّ الان قد يكون عالما بذاته المخصوص
وهذا الهيكل مغفول عنه فى تلك الحالة بل فى اكثر احواله والمعلوم
مغاير لما ليس بمفهوم فالانسان فى الحقيقة اجزاء لطيفة سارية
فى هذا البدن باقية من اوّل العمر الى آخره واذا كان كذلك فالمعاد
من كلّ واحد من البدنين هو الاجزاء الاصليّة واما الماكول
فاجزاء فضليّة من المغتذى فلا يعاد ثمّ انّ الله تعالى يضمّ يوم
القيمة الى هذه الاجزاء الاصليّة الّتى هى الانسان اجزاء اخر
زائدة كما فعل ذلك فى الدّنيا والمفهوم من شرح المقاصد انّ المراد
بالاجزاء الاصليّة هى النّطفة حيث قال انّما نعنى بالحشر اعادة
الاجزاء الاصليّة الباقية من اوّل العمر الى آخره الحاصلة بالتغذية
فالمعاد من كلّ من الآكل والماكول اجزاءه الاصليّة الحاصلة فى اوّل
الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان تصير تلك الاجزاء
الغذائيّة الاصليّة فى الماكول الفضليّة فى الآكل نطفة واجزاء اصليّة
لبدن آخر ويعود المحذور قلنا الفساد انّما هو فى وقوع ذلك لا فى
امكانه فلعلّ الله يحفظها من ان تصير جزءا لبدن آخر فضلا عن
ان تصير اصليّا وقد ادعى المعتزلة انّه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك

ليتمكن

ليتمكّن من ايصال الجزء الى مستحقّه ونحن نقول لعلّه يحفظها عن
التفرّق فلا تحتاج الى اعادة الجمع والتّأليف بل انّما يعاد اليها
الحيوة والصّور والهيئات واعلم انّ الجواب الّذى ذكره المص ماخوذ
من قول الحكماء انّ الانسان فى الحقيقة هو النّفس النّاطقة لا
البدن واجزاؤه لانّ الانسان باق من اوّل العمر الى آخره وغير غافل
عن ذاته والبدن واجزاءه متحلّلة دائما ومغفول عنها فى بعض
الاوقات والجواب عن الاعتراض الثّانى ان فعله تعالى لا يستدعى
غرضا كما مرّ وان سلّم ان فعله يستدعى غرضا فلا نسلّم حصر الغرض
فيما ذكرتم ولعلّ هناك غرضا لا نعلمه وان سلّم الحصر فالمقصود
هو الالتذاذ ولا نسلّم انّ كلّ ما يتخيّل لذّة فى عالمنا فهو دفع الالم
والاستقراء ممنوع وان سلّم الاستقراء فلم لا يجوز ان تكون
اللّذات الاخرويّة مشابهة للذائذ الدّنيا فى الصّورة لا فى الحقيقة
فتكون حقيقة اللّذّة الدنيويّة دفع الالم كما ادعيتم وحقيقة
اللّذّة الاخرويّة امرا آخر وجوديّا ولا مجال للوجدان والاستقراء
فى اللّذة الاخرويّة حتّى يدرك بهما حقيقتها كما ادركت حقيقة
اللّذّة الدّنيويّة بهما على زعمكم تنبيه على ما اشير اليه قبيل هذا
قال الامام الرّازى اعلم انّه لم يثبت بدليل عقلى او نقلى انّه تعالى
يعدم الاجزاء البدنيّة ثمّ يعيدها اى يوجدها ثانيا كما ذهب بعض
المتكلّمين والتمسّك بقوله تعالى كلّ شيء هالك الّا وجهه بناء
على انّ الهلاك هو العدم ضعيف لانّ التفريق اى تفرّق الاجزاء
البدن بحيث لا ينتفع به ايضا هلاك فانّ قيل الشيء بعد التفرّق

يبقى دليلاً على الصانع وذلك من اعظم المنافع قلنا المراد بالهلاك
الخروج عن الانتفاع المقصود به اللايق بحاله كما يقال هلك الطعام
اذا لم يبق صالحاً للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود
البارى تعالى من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من
كتب كتاباً ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب وقد يجاب
ايضاً بان المعنى هالك فى حد ذاته لكونه ممكناً لا يستحق الوجود
الا بالنظر الى العلة وسيذكره المص المبحث الثالث فى الجنة والنار
قالت النفاة لهما الجنة والنار على تقدير وجودهما اما ان يكونا
فى هذا العالم فيكونان اما فى عالم الافلاك وهو باطل لانها لا تنخرق
ولا تخالط الفاسدات اى لان الافلاك لا تخالط ما يكون قابلاً
للكون والفساد كالماء والنار لان تلك المخالطة موقوفة على
انخراقها وهو محال واما فى عالم العناصر فيكون الحشر تناسخاً اذ لا معنى
للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان مع بقائها فى عالم العناصر
وانتم لا تقولون بالتناسخ او فى عالم آخر وهو باطل لان هذا العالم
كرى فلو فرضت كرة اخرى اذ لو فرض عالم آخر هو ايضاً كرة بعين ما يدل
على كروية عالمنا وهو ان المحيط بسيط وكل بسيط كرة حصل بينهما
خلا سواء تماستا او تباينتا وهو اى الخلا محال ولان العالم
الثانى لو حصلت فيه الجنة والنار فلا بد ان تحصل فيه العناصر
ولو حصلت فيه العناصر لكانت مماثلة لهذه العناصر الواقعة فى
عالمنا مائلة الى احيازها اى هذه العناصر مقتضية بالطبع للحركة
اليها اى احياز هذه العناصر وكانت ساكنة فى احياز ذلك العالم

المبحث ٣ فى الجنة والنار

طبعا

طبعاً او قسراً دائماً وكلاهما محالان اذ لا يجوز ان يكون لعنصر حيزان
طبيعيان ولا يجوز تعطل الطبيعة على الدوام وقد ذكر صاحب
المواقف ان هذا الدليل لعباد الضيمرى من المعتزلة وقال المحقق
الشريف انت خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجود الجنة والنار
مطلقاً لا لمن ينكر وجودهما فى الحال فقط قال شارح المقاصد
لا يقال هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم
الجزاء لانه على تقدير تمامه ينفى وجود جنة يدخلها الناس ويوجد
فيه العنصريات لابتناء ذلك على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير
فناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم فيه الجنة والنار والانسان
وسائر العنصريات يلزم الخرق ولا غيره من المحالات والمفهوم
من سوق كلام المص بعيد هذا انه على ما ذكره المحقق الشريف
والجواب لم لا يجوز ان يكونا فى هذا العالم كما قيل الجنة فى السماء
السابعة لقوله تعالى عند سدرة المنتهى السدرة شجرة تسمى
طوبى وينتهى اليها مقامات اهل الجنة عندها جنة المأوى وسدرة
المنتهى فى السماء السابعة وقوله عليه السلام سقف الجنة
عرش الرحمن والعرش عند المتقدمين هو الفلك الثامن كذا فى
الشروح واقول فيه بحث لان عرض الجنة كعرض السموات والارض
على ما نطق به القرآن والعرش عند المحققين هو الفلك التاسع
والكرسى هو الفلك الثامن وقال شارح المقاصد لم يرد نص صريح
فى تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات
السبع وتحت العرش تمسكاً بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها

جنّة المأوى وقوله عليه السّلام سقف الجنّة عرش الرحمن والنار
تحت الارضين السّبع والحقّ تفويض ذلك الى علم عليم خبير فلعلّ
المراد بقوله الجنّة فى السّماء السّابعة انّها فوقها كما يقال مكّة
فى الارض وامتناع الخرق على الافلاك ممنوع فان دليلهم لو تمّ
فمخصوص بالمحدد كما قيل والنّار تحت الارضين السّبع والفرق
بين هذا اى الحشر والتّناسخ انّه اى الحشر ردّ النّفس النّاطقة
الى بدنها المعاد بعد العدم كما ذهب اليه بعض المتكلّمين او الى
البدن المؤلّف من الاجزاء الاصليّة كما ذهب اليه بعض آخر
والتّناسخ ردّ النّفس الى بدن مبتدإ مستأنف اولم لا يجوز
ان يكونا فى عالم آخر ولزوم بساطة كلّ محيط لاى عالم كان واستلزامها
اى البساطة كريّة الشكل اى كون شكل البسيط كريّا وامتناع
الخلاء كلّها ممنوعة على ما سلف وان سلّم كلّها فلم لا يجوز ان يكون
هذا العالم وذاك العالم الّذى فيه الجنّة والنّار مركوزين فى
ثخن كرة اعظم منها فلا يحصل بينهما خلاء وايضا وجوب تماثل اى
توافق عنصرى العالمين الدّنيا والاخرة مطلقا اى فى تمام الماهية
وفى الصّفات واللوازم ممنوع لامكان الاختلاف فى الصّورة والهيولى
وان حصل الاشتراك فى الصّفات واللوازم بان يكون نار ذلك العالم
حارا يابسا طالبا للمقعر فلك قمر ذلك العالم كنار عالمنا وكذا القول
فى البواقى وايضا يجوز ان يقتضى فى عالمه مكانا مماثلا لمكان مماثله
مثله مثلا ارض كلّ عالم يقتضى مركز ذلك العالم ونار كلّ عالم يقتضى
ان يكون فوق ارضه وعلى هذا القياس فرع على امكان الجنّة والنار

فرع على امكان الجنة والنار

الجنّة

الجنّة والنّار مخلوقتان الآن الّا عند الاشاعرة والاماميّة وبعض المعتزلة
خلافا لابى هاشم والقاضى عبد الجبّار واكثر المعتزلة لنا وجوه ثلاثة
الاوّل قوله تعالى وجنّة عرضها السّموات والارض اعدّت للمتّقين
بلفظ الماضى وهو صريح فى وجودهما الآن واذا كانت الجنّة مخلوقة
فكذا النّار اذ لا قايل بالفصل والحمل على التّعبير عن المستقبل بلفظ الماضى
مبالغة فى تحقّقه مثل ونفخ فى الصّور ونادى اصحاب الجنّة اصحاب
النّار خلاف الظّاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة لا يقال انّما يكون عرضها
اى الجنّة عرضها اى السّموات والارض اذا وقعت فى احيازهما وذلك
الوقوع انّما يكون بعد فنائهما لاستحالة تداخل الاجسام وهذا من ادلّة
ابى هاشم على دعواه لانّ المراد من الآية ان عرضها مثل عرضهما لا عين
عرضهما كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة لقوله تعالى فى موضع آخر كعرض
السّماء والارض ولانّ عرضها لا يمكن ان يكون عين عرضهما لانّ العرض
عرض فاستحال ان يقوم بمحلّين والثّانى قوله تعالى فاتّقوا النّار
الّتى وقودها النّاس والحجارة اعدّت للكافرين بلفظ الماضى والثّالث
اسكان آدم فى الجنّة واخراجه عنها بسبب اكل الشجرة وحمل الجنّة على بستان
من بساتين الدّنيا يجرى مجرى التّلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين
قالوا اى اكثر المعتزلة الذّاهبون انّهما غير مخلوقين الآن لو كانت الجنّة
مخلوقة الآن لما كانت دائمة لقوله تعالى كلّ شئ هالك الّا وجهه والثّانى
باطل لقوله تعالى اكلها دائم اى مأكولها قلنا الملازمة ممنوعة اذ معنى
قوله كلّ شئ هالك ان كلّ شئ ممّا سواه ممكن فهو هالك معدوم فى حدّ
ذاته وبالنّظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن موجده لانّ العدم

بطراء عليه وان سلم ان معنى الاية طرو العدم فمخصوص بغير الجنة
جمعا بين الادلة اى قوله تعالى كل شئ هالك وقوله تعالى اكلها دائم
وايضا بطلان التالى ممنوع اذ قوله تعالى اكلها دائم متروك الظاهر
بالضرورة لان الماكول لامحالة يعنى بالاكل بل المعنى كلما فنى شئ
منها حدث عقيبه مثله وذلك اى الدوام المذكور لا ينافى عدم
الجنة طرفة عين فيجوز ان يتعدم الجنة طرفة عين ثم تعود المبحث
الرابع فى الثواب وهو النفع الخالص عن الضر الاجل المقارن للتعظيم
والعقاب وهو الضر الخالص عن النفع الاجل المقارن للاهانة قالت
المعتزلة البصرية الثواب على الطاعة حق للمطيعين على الله تعالى واجب عليه
لانه انما شرع التكاليف الشاقة من الاوامر والنواهى لغرضنا
لاستحالة العبث الخالى عن الغرض عليه واستحالة عود الفوائد اليه
لانه غنى عن العالمين وذلك الغرض العائد الينا اما حصول نفع
لنا او دفع ضر عنا والثانى باطل لانه لو ابقانا على العدم لاسترحنا
ولم نحتج الى تلك المشاق التكليفية لدفع الضر والاول اما
ان يكون منفعة سابقة كالوجود والحواس وغيرها وهو مستقبح
عقلا اذ لا يليق بالجواد الكريم ان ينعم على احد ثم يكلفه المشاق
من غير ان يحصل للمكلف نفع حال التكليف او بعده او منفعة لاحقة
فيجب على الله تعالى ايصالها الى المطيع وهو المطلوب وايضا فقوله تعالى
وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون وامثاله
الواردة فى القران يدل على ان العمل الحسن يستدعى الثواب ويقتضيه
قلنا الجواب عن الاول انا قد بينا انه لا غرض لفعله ولا علة غائية

في الثواب والعقاب وتعريفهما

حكمه

حكمه ومع ذلك لو نزلنا وسلمنا ان الله تعالى شرع التكاليف الشاقة
لغرضنا ولم لا يكفى سوابق النعم لان تكون غرضا والاستقباح المذكور
ممنوع كيف لا تصلح سوابق النعم لان تكون غرضا والمعتزلة اوجبوا
علينا الشكر لله ولذلك اوجبوا النظر علينا فى المعرفة اى معرفة
الله عقلا وانما اوجبوا الشكر لما سبق من نعمه وقد مر هذا فى المقصد
والجواب عن الثانى ان الاية لا تدل على الوجوب اى وجوب الثواب بل
تدل على وقوعه ولفظ الجزاء يكفى لاطلاقه على الثواب كون الفعل
الحسن علامة ودليلا على الثواب وقالت المعتزلة والخوارج انه
يجب عليه عقاب الكافر وصاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة لان
العفو تسوية بين المطيع والعاصى وهى منافية للعدل ولان شهوة
الفسوق والفجور مركبة اى مركوزة فينا فلو لم تكن نحن بحيث نقطع
جزما بالعقاب كان ذلك اغراء لنا عليه اى على الفسوق ولانه تعالى قد
اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار فى مواضع شتى اى متفرقة
من القران حيث قال وسيق الذين كفروا الى جهنم ونسوق المجرمين
الى جهنم والخلف اى التخلف فى خبره محال والجواب عن الوجه الاول
انه تعالى وان لم يعذب العاصى عند العفو لكنه لا يثيبه اثابة
المطيع فلا تسوية بين المطيع والعاصى والجواب عن الوجه الثانى
ان تغليب طرف العقاب فى التهديد والتوعيد كاف فى الاحجام عن
المعاصى ولا حاجة الى القطع بالعقاب وايضا توقع العفو قبل التوبة
وهو مذهبنا كتوقعه بالتوبة وهو مذهبكم فالالزام مشترك فان
فرق بان العاصى لا يعلم انه يمهل الى التوبة ام لا وذلك يزجر عن المعصية

ردّ بانّ تردّده قبل التوبة فى انّه هل يعفى عنه ولا يزجره ايضا الجواب و
عن الوجه الثّالث انّه لا يدلّ شىء منها اى الايات على وجوب العقاب
فى نفسه بل يدلّ على وقوع العقاب ولا شبهة فى ان عدم الوجوب مع الوقوع
لا يلستلزم خلفا فان قلت انّه يستلزم جواز الخلف وهو ايضا
محال قلت استحالته ممنوعة كيف وهو من الممكنات التى تشملها
قدرته تعالى وقد يجاب ايضا بانّ الخلف فى الوعيد حسن ثمّ المعتزلة
والخوارج قالوا وعيد صاحب الكبيرة اى عقابه لا ينقطع ابدا اذا لم
يتب عنها كوعيد الكافر لوجوه ثلثة الاوّل الايات المشتملة على
لفظ الخلود وهو المكث الدائم فى وعيدهم كقوله بلى من كسب سيّئة
واحاطت بخطيئته فاولئك اصحاب النّار هم فيها خالدون ومن
يعص الله ورسوله فانّ له نار جهنّم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا
متعمّدا فجزاؤه جهنّم خالدا فيها الوجه الثّانى قوله تعالى فى صفتهم
انّ الفجّار لفى جحيم يصلونها يوم الدّين وما هم عنها بغائبين الوجه
الثّالث انّ الفاسق يستحق العقاب بفسقه وذلك اى استحقاق
العقاب يسقط ما استحقه من الثّواب قبل الاتيان بالفسق لما
بينهما اى الاستحقاقين من التّنافى وهذا هو القول بالاحباط
المشهور من مذهبهم واجيب عن الوجه الاوّل بانّ الخلود وهو المكث
الطّويل لا المكث الدائم واستعماله بهذا المعنى كثير شايع كما يقال
حبس مخلّد ووقف مخلّد خلّد الله ملكه وقيل وما جعلنا لبشر من قبلك
الخلد يدلّ على انّ الخلد هو المكث الطويل وقد استعمل فى هذه الاية
بمعنى المكث الدائم مجازا ويؤيّده تقييد الخلود بالتأبيد فى قوله تعالى

قول المعتزلة صاحب الكبيرة لا يخلص من العذاب

الاحباط مذهب المعتزلة والخوارج

خالدين

خالدين فيها ابدا وعن الوجه الثّانى بانّ ظاهر الآية يقتضى كون
الفجّار فى الجحيم فى الحال ومعلوم انّه ليس الامر كذلك فوجب التّاويل
باستحقاق النّار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله تعالى يخرجهم
عنها برحمته مع اتّصافهم بذلك الاستحقاق وبانّ المراد بالفجّار
فى الآية الكاملون فى الفجور وهم الكفّار بدليل قوله تعالى
اولئك هم الكفرة الفجرة وهذا يدلّ على انّ عموم لفظ الفجّار لكنّا
نقول يجب ان يحمل ههنا على الكفّار توفيقا اى جمعا بينه اى بين
قوله انّ الفجّار لفى جحيم الآية وبين الآيات الدّالّة على اختصاص
العذاب بالكفّار كقوله انّ الخزى اليوم والسّوء على الكافرين
ودخول النّار خزى لقوله تعالى انّك من تدخل النّار فقد اخزيته
وقوله تعالى حكاية عن موسى انّا قد اوحى الينا انّ العذاب على من
كذّب النّبىّ وتولّى عنه وقوله كلّما القى فيها فوج سألهم خزنتها
الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذّبنا وقوله تعالى فانذرتكم
نارا تلظّى لا يصليها الّا الاشقى الّذى كذّب وتولّى وقوله تعالى
يوم لا يخزى الله النّبىّ والّذين آمنوا معه والفاسق مؤمن لقوله
تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان
بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى سماهم مؤمنين مع وصفهم
بالبغى الّذى هو كبيرة ولهذا اى لما ذكرناه قطع مقاتل بن سليمان
والطّائفة المرجئة ولقّبوا به لانّهم يرجئون العمل عن النّيّة اى
يؤخرونه فى الرتبة عنها من ارجاه اذا اخّره او لانّهم يقولون لا يضرّ
مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرّجا

وعلى هذا لا ينبغي ان يهمز لفظ المرجيه بانهم اى اصحاب الكبائر
لا يعاقبون ههنا بحث لان تسليم اختصاص العذاب بالكفار
يوجب نفى العقاب عن المؤمن وهو لا يوافق مذهبنا وقيل الاولى
قد يجاب بان لفظ الفجار يفيد الاستغراق فيكون معناه ان
حملة الكفار لا يغيبون عن النار وصدقه لا يتوقف على عدم خروج
كل واحد من الفجار بل اذا لم يخرج منها بعض الفجار وهم الكفار حصل
الصدق وعن الوجه الثالث بمنع الاستحقاقين اى لا نسلم
ان الفاسق يستحق العذاب والمطيع يستحق الثواب وانما الفسق
والطاعة علامتان للعقاب والثواب لا علتان لهما ويمنع منافاتهما
اى تنافى الاستحقاقين وانما يتنافيان لو كان الدوام مأخوذا
فى تعريفى العقاب والثواب وح يجوز ان يستحق لعله يكون الشخص
الواحد مستحقا للثواب والعقاب مثابا فى وقت ومعاقبا فى آخر
لا يقال اذا كانت المنفعة او المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا
نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله فى المثاب والمعاقب العلم
بذلك الانقطاع فلا يحصل الاول حزن ولا للثانى فرح على ان
قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع وما يتمسك به من انه لا بد
من انفصالها من منافع الدنيا ومضادها ولا ينفصل الا بالخلوص
ضعيف وبان استحقاق العذاب لو احبط واسقط استحقاق
الثواب واما ان يحبط منه اى من استحقاق الثواب شيء على
سبيل الموازنة كما هو مذهب ابى هاشم فانه يقول لو استحق الشخص
مثلا عشرة اجزاء من الثواب ثم صدر عنه فسق يستحق به خمسة

اجزاء

الاحباط على مذهب ابى هاشم وابى على مختلفة

اجزاء من العقاب فيسقط العقاب كله ومن الثواب ما يوازن
العقاب وهو خمسة اجزاء ويبقى من الثواب خمسة اولا يحبط من
العقاب شيء كما هو مذهب ابيه ابى على الجبائى فانه يقول اذا
صدرت كبيرة عن شخص يبقى عقابها ويحبط الثواب الذى كان
يستحقه قبلها بالكلية هذا ونقل الآمدى عنه انه اذا زادت
الزلات اهبطت الطاعات برمتها من غير ان ينقص عن عقاب
الزلات شيء واذا زادت الطاعات احبطت الزلات باسرها
من غير ان ينقص عن ثواب الطاعات شيء ونقل الامام صاحب المواقف
عنه انه يحبط من الطاعات السابقة بقدر المعاصى الطارية
من غير ان ينتقص من المعاصى شيء فان بقى له من تلك الطاعات
زايد على قدر المعاصى اثبت به والا فلا وكلاهما باطلان اما الاول
فلان تاثير كل منهما اى الثواب والعقاب فى اعدام الآخر اما ان يكون
معا او على التعاقب والاول محال لاستلزامه وجودهما حال عدمهما
لان المؤثر فى كل منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان لزم حصول
الوجودين حال العدمين وكذا الثانى لان المغلوب المحبط لا يعود
غالبا وقد يجاب بان كل واحد من العملين يؤثر فى الاستحقاق الثانى
من الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس
الكاسر والمنكسر واحدا وكما لم يتحد فى المزاج ايضا واما الثانى
وهو مذهب ابى على فلانه الغاء للطاعة وتضييع لها اذ يلزم منه
ان من عبد الله مائة سنة ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد
ابدا وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واما

اصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى فلا وجوب عليه
والعقاب على المعصية عدل منه والعمل الخير والشر دليل وعلامة
فالخير دليل الثواب والشر دليل العقاب وكل من المطيع والعاصي
ميسر لما خلق له على ما نطق به الحديث والله يخلد المؤمن الموفق
للطاعات لسعادته الازلية في جنانه بكسر الجيم جمع جنة وفاء
بعهده حيث قال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم
جنات الفردوس نزلا خالدين فيها ويعذب الكافر المعاند المعرض
عن طلب الهدى في نيرانه ابدا بمقتضى وعيده حيث قال ان الذين
كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها وقطع
وعيد المؤمن العاصي لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ولا يرى الخير في الجنة الا بعد الخلاص من العذاب والا
لزم ان يدخل الجنة بايمانه وطاعته ثم يخرج عنها ويدخل النار
بمعصيته وهو خلاف الاجماع ولقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب
جميعا ولم يستثن منها الا الشرك لقوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله عليه الصلاة
والسلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة واما الكافر الذي
بالغ في الاجتهاد وطلب الحق ولم يصل الى المقصود فزعم الجاحظ
وعبد الله بن حسين العنبري ان عذابه ينقطع لقوله تعالى ما جعل
عليكم في الدين من حرج والباقون انكروا ذلك المصر لم يخرج بشيء
وقال يرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده والطالب الهدى من فضله
ولطفه وقال صاحب المواقف اعلم ان الكتاب والسنة والاجماع

يبطل

يبطل ذلك اذ علم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم
بخلودهم في النار لم يكونوا عن اخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر
بعد بذل المجهود وفيهم من بقي على الشك بعد فراغ الوسع لكن
ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فان قيل دوام
الثواب والعقاب غير معقول اذ لا يتصور ذلك الا بدوام الابدان
وقواها وكون تلك القوى مؤثرة في الابدان تاثيرا غير متناه
والقوى الجسمانية اي الحالة في الجسم لا تقوى على افعال غير
متناهية لانها منقسمة بانقسام الجسم الذي هو محلها لسريانها
فيه فنصفها مثلا اذا حرك جسمها وهو نصف ذلك الجسم
فاما ان يحرك حركات متناهية فيكون تحريك الكل اي كل القوة
لكل الجسم من مبدا معين ضعف تحريك الجزء اي نصف القوة
لنصف الجسم من ذلك المبداء لان نسبة الاثرين اي التحريكين
كنسبة المؤثرين اي القوتين وضعف المتناهي متناه او تحرك
حركات غير متناهية فكل القوة بل حركتها ان لم ترد عليها اي
نصف القوة كان الشيء وهو نصف القوة مع غيره وهو نصف
الآخر منها كلا معه اي كالشيء لا مع غيره وهو النصف فقط
وان زادت حركة كل القوة على حركة نصفها وقعت الزيادة على
غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه لان المفروض ان
المبدا الحركتين واحد وهو محال اذ لا بد ان تنقطع من تلك الجهة
حتى تتصور الزيادة عليه فيها وايضا فالمؤلفة اي الابدان
المعادة المركبة من الاجزاء الاصلية مؤلفة من العناصر والحرارة

الغريزية وانما لم تحملها على النارية لقول المصر ونقضى الى انطفاء
الحرارة لا يزال ينقص الرطوبة الغريزية المتناهية حتى تزول بالكلية
ويقضى زوال الرطوبة بالكلية الى انطفاء الحرارة وخراب البدن
فكيف يدوم الثواب والعقاب البدنيان وايضا دوام الحيوة
مع دوام الاحراق غير معقول لان دوام الاحراق يزيل اعتدال
المزاج الذى هو شرط الحيوة وهذه ثلاثة اشراط استدل بها
الفلاسفة على امتناع التخليد فى النار قلنا اما الدليل الاول
فمبنى على نفى الجوهر الفرد وجهه بعض الشارحين بانه لو كان وجود
الجوهر الفرد حقا لا يلزم انقسام القوة وانما يلزم لو كان المحل
الذى هو الجسم منقسما دائما وهو مبنى على نفى الجوهر الفرد اذ على
تقدير وجوده ينتهى قسمة الجسم الى حد لا ينقسم فلا يلزم انقسام
القوة الحالة فيه ولا يتم الدليل واقول فيه نظر اذ الدليل يتم
بمجرد التنصيف ولا حاجة الى انقسامات غير متناهية ووجهه
بعضهم بانه لو كان وجود الجوهر الفرد حقا لا يلزم من انقسام الجسم
انقسام القوة الحالة فيه لجواز ان تكون القوة قائمة بمجموع
الاجزاء من حيث هو فتنعدم القوة عند انقسام محلها واقول
هذا المنع جار سواء كان الجسم مؤلفا من الجواهر الفردة اولا وعلى
سريان القوة فى محلها وعلى ان جزء القوة قوة والبرهان لم يقم
عليها اى هذه الثلاثة وقد يقال ايضا لا نسلم ان قوة النصف
نصف قوة الكل لجواز تفاوت القوة فى اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها
على نسبة انقسام الجسم وايضا ليس للحركات التى يقوى عليها تلك

القوى

القوى مجموع موجود فى وقت ما بل هى كالاعداد التى لم توجد فلا
يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذى عولوا فى
جواب دليل المتكلمين على تناهى الحوادث فانهم لما استدلوا على
وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع
موجود فى وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن
اقتضائه تناهيها وايضا لا نسلم ان الحركتين تقبلان الزيادة
والنقصان على الوجه الذى يقعان فى الطرف المقابل للمبداء المفروض
حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان تقع الزيادة والنقصان فى الخلال بان
توجد الحركتان غير متناهيتين مع اختلاف فى السرعة والبطوء
كفلك القمر وفلك زحل فان الحركة التى تحرك فلك القمر قوية على
دورات اكثر مما تقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركتى
الفلكين توجدان عندكم غير متناهيتين لكون تفاوتهما فى الزيادة
والنقصان واقعا فى الخلال بسبب الاختلاف فى السرعة والبطوء
ومع ذلك فانه منقوض اجمالا بحركات الافلاك اى النفوس المنطبقة
فانها قوى جسمانية تقوى على تحريكات غير متناهية عندكم وقد
اجابوا عن النقض بان مبادى الحركات الفلكية هى الجواهر
المفارقة بوسايط نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة فى
اجزائها والبرهان بما قام على ان القوة الجسمية لا تكون مؤثرة
آثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة فى صدور تلك
الآثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية
وكونها واسطة فى صدور لا تناهى جاز ايضا كونها مبادى كذلك

الاثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندكم اذ كانت واسطة
فليجز ان يباشرها استقلالا ايضا وايضا لو سلمنا ان القوة
الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية فهو مدفوع عنا
ولا يضرنا لان القوى عندنا عرض قطعا بخلاف القوة
عند الحكماء فانها قد تكون جوهرا وقد تكون عرضا كما مر في الاعراض
ولعله يفنى ويتجدد مثله الى غير نهاية بناء على ان العرض لا يبقى
زمانين فلا يلزم ان تكون قوة واحدة قوية على افعال غير متناهية
واما الدليل الثاني فممنوع مردود لان القول بالمزاج وتركب
المواليد الثلثة اى المعدن والنبات والحيوان عن العناصر
الاربعة ليس بيقيني وايضا تاثير الحرارة الغريزية في الرطوبة
الغريزية انما يفضى الى فنائها بالكلية لو امتنع ورود الغذاء
الى البدن على البدن بمقدار ما تحلل منه وذلك الامتناع ممنوع
وكذا الدليل الثالث مردود لان اعتدال المزاج ليس شرط الحيوة
عندنا وايضا فان من الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ به كالسمندر
ومنها ما يبلع الحديدة المحماة ويلتذ به كالنعامة فلا يبعد ان يجعل الله
بدن الكافر بحيث يتالم بالنار ولا يتهرى ولا يموت بها لا بد
لنفيه من دليل المبحث الخامس في اثبات العفو من الله والشفاعة
من محمد صلى الله عليه وسلم لاصحاب الكبائر قبل التوبة اجمع الامة
على انه تعالى عفو وان عفوه ليس في حق الكافر بل في حق المؤمن
فقالت المعتزلة هو عفو عن الصغاير قبل التوبة وعن الكباير بعدها
وقالت المرجئة عفو عن الصغاير والكباير مطلقا وذهب جمهور

اثبات العفو ليس والشفاعة من محمد عليه السلام

اصحابنا

اصحابنا انه يعفو عن بعض الكباير مطلقا ويعذب ببعضها الا انه
لا علم لنا الان بشيء من هذين البعضين بعينه وقال الكثير منهم
لا نقطع بعفوه عن الكباير بلا توبة بل نجوزه وايضا اجمع الامة على
انه تعالى يقبل الشفاعة عن محمد صلى الله عليه وسلم وهي عندنا
لاهل الكبائر من الامة في اسقاط العذاب عنهم وقالت المعتزلة
انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب اما الاول وهو العفو لاصحاب
الكبائر قبل التوبة فلقوله تعالى الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن
السيئات وقوله تعالى او يوبقهن اى يهلكهن بما كسبوا ويعف عن
كثير ولاجل الاجماع على انه عفو وهو اى العفو الثابت بالنص والاجماع
انما يتحقق بترك العقاب المستحق اى الذي يستحقه العاصي
والمعتزلة منعوا استحقاق العذاب على الصغائر قبل التوبة وبعدها
وعلى الكباير بعدها فالمعفو هو الكباير قبلها وهذا دليل الزامي
وقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
اى قبل التوبة والا لم يتوجه الفرق اى لم يكن للفرق بين الشرك
وغيره وجه فان الشرك بعد التوبة مغفور ايضا ولا يتوجه
التعلق بالمشية اى قوله لمن يشاء على رأيهم اى المعتزلة وهو
وجوب غفران الصغائر قبل التوبة وبعدها وغفران الكبائر
بعد التوبة سواء شاء وان لم يشأ وقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة
للناس على ظلمهم اى حال ظلمهم كما يقال رايت فلانا على اكله وامثال
ذلك كثيرة في القران نحو لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب
جميعا وقوله تعالى استغفروا ربكم انه كان غفارا واما الثاني

وهو الشفاعة لاصحاب الكبائر فلانه تعالى امر النبي صلى الله عليه
وسلم بالاستغفار لذنوب المؤمنين والمؤمنات فقال
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن
لما مر من قوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية فيستغفر النبي
له صيانة اى حفظا للعصمة بعدم مخالفته لامر الله ويقبل منه
الاستغفار تحصيلاً لمرضاته لقوله تعالى ولسوف يعطيك
ربك فترضى وقوله عليه السلام عطف على قوله انه تعالى امر النبي
عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي احتجوا اى المعتزلة
القائلين بان شفاعته لا تؤثر في اسقاط العذاب عن الفاسق بقوله
تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى ما للظالمين
من ولي ولا شفيع يطاع والفاسق ظالم لنفسه وقوله من قبل ان
ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة اى محبة ولا شفاعة وقوله تعالى
وما للظالمين من انصار والشفيع ناصر واجيب بانها اى الآيات
غير عامة في الاعيان ولا في الازمان اى لا يفهم منها العموم
في كل شخص وفي كل زمان بناءً على ان العموم لا صيغة له وان ثبت
عمومها فهي مخصوصة لما ذكرناه من الدليل على ثبوت الشفاعة
في حق بعض الاشخاص في بعض الاوقات واذا تعارض العام والخاص
خص العام جمعا بين الادلة المبحث السادس في اثبات عذاب
القبر للكافر والفاسق قبل البعث ونسب خلافه الى المعتزلة وقال
بعض المتأخرين منهم حكي انكاره عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى
المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء

اثبات عذاب القبر

المعاندين

المعاندين للحق يدل عليه قوله تعالى في شان آل فرعون النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة يقال لهم ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالى في شان قوم نوح اغرقوا
فادخلوا نارا والفاء للتعقيب بلا مهلة وقوله حكاية عن اهل
النار ربنا امتنا مرتين اثنتين واحييتنا مرتين اثنتين
وذلك دليل على ان في القبر حيوة وموتا آخر سوى الموت
الذي في الدنيا والحيوة الذي هو الموت هو الشائع المستفيض
بين اصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الاحياء انهم عرفوا فيها
قدرة الله على البعث ولهذا فاعترفنا بذنوبنا اى الذنوب التي حصلت بسبب
انكار الحشر وان لم يذكر الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين
بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين
ما ذكروا بالاحيائين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم
ذكر الامور الماضية واما الحيوة الثالثة اعني حياة الحشر فهم فيها
فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء في القبر
ومن قال بالاحياء فيه قال بالسؤال والعذاب ايضا فقد ثبت ان
الكل حق واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في طور النطفة
وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحيائين على احياء
الدنيا والاحياء عند الحشر وح لا يثبت بالآية الاحيا في القبر
فقد رد عليه بان الاماتة انما تكون بعد سابقة الحيوة ولا حيوة
في اطوار النطف وبانه قول قليل من المفسرين والمعتمد هو قول
الاكثرين احتج المخالف بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا

الموتة الاولى فلو كان في القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت اذ لا
خلاف في احيا الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة
واحدة وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فلا حيوة ولا
ادراك فيها واجيب عن الوجه الاول بان الضمير في فيها للجنة
ومعناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا
به فلا دلالة في الاية على انتفاء موتة اخرى بعد السؤال وقبل
دخول الجنة واما قوله تعالى الا الموتة الاولى فاستثناء منقطع
اى لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل والغرض هو التاكيد لعدم
موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن
ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكن لا يمكن بلا
شبهة فلا يتصور موتهم فيها وقد يقال الغرض جنس الموت
لا وحدة الموت وان كان الصيغة صيغة الواحد نحو ان
الانسان لفي خسر فليس في الاية نفي تعدد الموت اذ الجنس متناول
المتعدد ايضا فان الله احى كثيرا من الناس في زمن موسى
وعيسى واماتهم ثانيا كما اشتهر في القصص وعن الوجه الثاني
بان عدم اسماعه صلى الله عليه وسلم من في القبور لا يستلزم
عدم ادراك المدفون فيها لجواز ان يكون القبر مانعا من وصول
الصوت الى صماخه واعلم ان شفاء الغليل ورد الغليل في المسائل
الدينية من كلام الامام حجة الاسلام لجة الاسلام محمد
الغزالي قدس الله سره وافاض علينا بره فاستمع ما ذكره في
الاحيا لتحقيق هذا المقام وتصديق هذا المرام فقس عليه

نظائره

مطلب لا بد منه لما فيه من التحقيق الحقيق بالتحقيق

نظائره وافهم الحق وسرائره قال ابو هريرة رضي الله عنه قال
النبي صلى الله عليه وسلم المؤمن في قبره في روضة خضرا ويرحب
له في قبره سبعين ذراعا ويضيء حتى يكون كالقمر ليلة البدر
هل تدرون فيما ذا انزلت فان له معيشة ضنكا قالوا الله ورسوله
اعلم قال عذاب الكافر في قبره يسلط عليه تسعة وتسعون
تنينا هل تدرون ما التنين تسع وتسعون حية لكل حية ثلاثة
اروس يخدشونه ويلحسونه وينفخون في جسمه الى يوم يبعثون ولا
ينبغي ان يتعجب من هذا العدد على الخصوص فان اعداد هذه الحيات
والعقارب بقدر اعداد الاخلاق المذمومة من الكبر والريا
والحسد والغل والحقد وسائر هذه الصفات فان لها اصولا
معدودة ثم يتشعب منها فروع معدودة ثم تنقسم فروعها
باقسام فالقوي منها يلدغ لدغ التنين والضعيف يلدغ
لدغ العقارب وما بينهما يؤذي ايذاء الحية وارباب القلوب
والبصائر يشاهدون بنور البصيرة هذه المهلكات وانشعاب
فروعها الا ان مقدار عددها لا يوقف عليها الا بنور النبوة
فامثال هذه الاخبار لها ظواهر صحيحة واسرار خفية ولكنها
عند ارباب البصائر واضحة فمن لم ينكشف له حقايقها فلا ينبغي
ان ينكر ظواهرها بل اقل درجات الايمان التصديق والتسليم
فان قلت فنحن نشاهد الكافر في قبره مدة ونراقبه ولا نشاهد
شيئا من ذلك فما وجه التصديق على خلاف المشاهدة فاعلم
ان لك ثلث مقامات في التصديق بامثال ذلك احدها وهو الاظهر

تفصيل الحديث في انواع التنين في القبر

والاصح والاسلم ان تصدق بانها موجودة وهي تلدغ الميت ولكنا
لا نشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة الامور الملكوتية
وكل ما يتعلق بالاخرة فهو من عالم الملكوت اما ترى الصحابة كيف
كانوا يؤمنون بنزول جبريل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون
بانه صلى الله عليه وسلم تشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح
الايمان بالملائكة والوحي اهم لك وان امنت به وجوزت ان
يشاهد النبي صلى الله عليه وسلم ما لا يشاهده الامة فكيف
لا يجوز هذا في الميت وكما ان الملائكة لا تشبه الآدميين فالحيات
والعقارب التي تلدغ في القبر ليست من جنس حيات عالمنا وعقاربه
بل هي جنس آخر وتدرك بحاسة اخرى المقام الثاني ان تذكر امر
النايم وانه يرى في نومه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه
في نومه يصيح ويعرق جبينه وينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من
نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى
ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية موجودة في حقه والعذاب
حاصل ولكنه في حقك غير مشاهد واذا كان العذاب في الم اللدغ
فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد المقام الثالث انك تعلم ان
الحية لا تؤلم بل الذي يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الالم
بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك
الاثر من غير سم لكان العذاب قد توفر وكان لا يمكن تعريف ذلك
الاثر من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي يفضي اليه في
العادة فانه لو خلق في الانسان لذة الوقاع مثلا من غير مباشرة

صورة

صورة الوقاع لم يمكن تعريفها الا بالاضافة اليه لتكون الاضافة
للتعريف بالسبب ويكون ثمرة السبب حاصلة وان لم تحصل
صورة السبب والسبب يراد لثمرته لا لذاته وهذه الصفات
المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات في النفس عند الموت فتكون
آلامها كالام لدغ الحيات من غير وجود الحيات وانقلاب الصفة
مؤذية يضاهي انقلاب العشق مؤذيا عند موت المعشوق فانه
كان لذيذا فطرأت عليه حالة صار اللذيذ بنفسه مؤلما حتى
نزل بالقلب من انواع العذاب ما يتمنى معه انه لم يكن قد تنعم بالعشق
والوصال بل هذا بعينه هو احد انواع عذاب الميت فانه قد سلط
العشق في الدنيا على نفسه فصار يعشق ماله وعقاره وجاهه
وولده واقاربه ومعارفه ولو اخذ جميع ذلك في حال حياته من
لا يرجو استرجاعها منه فماذا ترى يكون حاله اليس يعظم شقاوته
ويشتد عذابه ويتمنى ويقول ليت لم يكن لي مال قط ولا جاه فكنت
لا اتأذى بفراقه فالموت عبارة عن مفارقة المحبوبات الدنيوية
كلها دفعة واحدة فما بال من لم يفرح الا بالدنيا فتؤخذ منه
الدنيا وتسلم الى اعدائه ثم يضاف الى هذا التحسر على ما فاته من
نعيم الاخرة والحجاب عن الله تعالى فان حب غير الله يحجبه عن لقاء الله
والتنعم به فيتوالى عليه الم فراق جميع محبوباته وحسرة ما فاته
من نعيم الآخرة ابد الاباد وذل الرد والحجاب عن الله فذلك هو
الذي يعذب به اذ لا يتبع نار الفراق الا نار جهنم كما قال تعالى كلا
انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم لصالوا الجحيم واما من لم يأنس

بالدنيا ولم يحب الا الله وكان مشتاقا الى لقائه فقد تخلص من سجن
الدنيا ومقاسات الشهوات وقدم على محبوبه وانقطعت عنه العوائق
والصوارف وتوفر عليه النعيم مع الامن عن الزوال ابد الآباد
ولمثل ذلك فليعمل العاملون والمقصود ان الرجل قد يحب فرسه
بحيث لو خير بين ان يؤخذ منه وبين ان يلدغه عقرب آثر الصبر على
لدغ العقرب فاذن الم فراق الفرس عنده اعظم من لدغ العقرب
وحبه للفرس هو الذي يلدغه اذا اخذ منه فرسه فليستعد لهذه
اللدغات فان الموت يأخذ منه فرسه ومركبه وداره وعقاره
واهله وولده واحبابه ومعارفه ويأخذ منه جاهه وقبوله بل
يأخذ منه سمعه وبصره واعضاءه وييأس عن رجوع جميع ذلك
اليه فاذا لم يحب سواه وقد اخذ جميع ذلك منه فذلك اعظم عليه
من العقارب والحيات وكما لو اخذ ذلك منه وهو حي يعظم عقابه
فكذلك اذا مات لان المعنى الذي هو المدرك للالام واللذات
لم يمت بل عذابه بعد الموت اشد لانه في الحيوة باسباب تشغل
بها حواسه من مجالسة ومحادثة ويتسلى برجاء العود اليه ويتسلى
برجاء العوض منه ولا سلوة بعد الموت اذ قد انسد طريق التسلي
وحصل الياس فاذن كل قميص ومنديل له قد احبه بحيث كان
يشق عليه لو اخذ منه فانه يبقى متأسفا عليه ومعذبا به فان
كان مخفا من الدنيا سلم وهو المعنى بقوله نجا المخفون وان كان
مثقلا عظم عذابه وكما كان حال من يسرق منه دينار اخف من
حال من يسرق منه عشرة دنانير فكذلك صاحب الدرهم اخف من

حال

من حال صاحب الدرهمين وهو المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم
صاحب الدرهم اخف حسابا من صاحب الدرهمين وما من شيء
في الدنيا تخلف عنك عند الموت الا وهو حسرة عليك بعد
الموت فان شئت فاستكثر وان شئت فاستقل فان استكثرت
فلست مستكثرا الا من الحسرة وان استقللت فلست تخفف
الا عن ظهرك وانما تكثر الحيات والعقارب في قبور الاغنياء
الذين استحبوا الحيوة الدنيا على الاخرة وفرحوا واطمانوا اليها
فهذه مقامات الايمان في حيات القبر وعقاربه وسائر انواع
عذابه فان قلت فما الصحيح من هذه المقامات الثلثة فاعلم ان في
الناس من لم يثبت الا الاول وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول
واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذي
انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان
وان من ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع
قدرة الله وعجايب تدبيره فينكر من افعال الله ما لم يانس
ويالف به وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلثة في
التعذيب ممكن والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع
واحد من هذه الانواع ورب عبد يجتمع عليه هذه الانواع
الثلاثة نعوذ بالله من عذاب قليله وكثيره وهذا هو الحق
فصدق به تقليدا فيعز على بسيط الارض من يعرف ذلك
تحقيقا والذي اوصيك به ان لا تكثر نظرك في تفصيل ذلك
ولا تشتغل بمعرفته بل تشتغل بالتدبير في دفع العذاب كيف

ما كان فان اهملت العمل والعبادة واشتغلت بالبحث عن ذلك
كنت كمن اخذه سلطان وحبسه ليقطع يده ويجدع انفه
فاخذ طول الليل يتفكر في انه هل يقطعه بسكين او بسيف
او بموسى واهمل طريق الحيلة في دفع اصل العذاب عن نفسه
وهذا غاية الجهل فقد علم على القطع بان العبد بعد الموت
لا يخلو عن عقاب عظيم او نعيم مقيم فينبغي ان يكون الاستعداد
له واما البحث عن تفصيل العقاب والثواب ففضول وتضييع
زمان المبحث السابع في سائر السمعيات اي باقي الامور الثابتة
بالسمع من الصراط والميزان وتطاير الكتب اي الصحف المنطوية
على الحسنات والسيئات الى الايمان والشمائل واحوال الجنة
والنار والاصل فيها اي في اثباتها انها امور ممكنة اخبر
النبي الصادق صلى الله عليه وسلم عن وقوعها فتكون حقا
بلا تأويل عند اكثر الامة اما الصراط فقد ورد في الحديث
الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون
ادق من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور
هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم الا
واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما
منهم انه لا يمكن المرور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب
على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا بل المراد به طريق
الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق
النار المشار اليه بقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد

ن سائر السمعيات

الادلة

الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلاة والزكاة ونحوها
وقيل الاعمال الردية التي يسال عنها ويواخذ بها كانه يمر
عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان
امكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهوى غايته
مخالفة العادة ثم ان الله يسهل الطريق على من اراد كما جاء في
الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة
ومنهم من يجوز رجلاه وتتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه
واما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم
القيمة فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من
خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه
ميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها
وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره المعتزلة ذهابا
الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت
بل المراد العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع وقيل
هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع و
الطعوم الذوق والمعقولات العقل واجيب بانه يوزن صحايف
الاعمال وقيل الحسنات تجعل اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل
مكلف ميزان واما تطاير الكتب فقد قال تعالى فاما من اوتي
كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال تعالى وكل
انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا

يلقاه منشورا واما احوال الجنة والنار فمشهورتان مبسوطتان
في الاحياء على ما نطقت به الايات والاحاديث الصحيحة المبحث
الثامن في بعض الاسماء الشرعية المستعملة في اصول الدين
كالايمان والكفر والمعتزلة يسمونها اسماء دينية لا شرعية
تفرقة بينها وبين الالفاظ المستعملة في الافعال الفرعية
الايمان في اللغة التصديق بالقلب مطلقا قال الله تعالى حكاية
عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك
به وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول قيل المراد بالتصديق
ههنا اليقين والظاهر ان المراد هو الظن الغالب الذي لا يخطر
معه احتمال النقيض بالبال فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل
بكل ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة تفصيلا فيما علم
تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا والمراد بالضرورة ان ذلك
يكون مشهورا بحيث يعلم المتدين وغيره كالصلوة والصوم
لا كالاجتهاديات عندنا وعند بعض المعتزلة كابن الراوندي
وعن كلمتي الشهادة اي التلفظ بهما عند الكرامية وعن
التصديق مع الكلمتين عند ابي حنيفة وعن امتثال الواجبات
والاجتناب عن المحرمات عند الجبائي وابنه واكثر البصرية
من المعتزلة وعن مجموع ذلك الثلثة عند اكثر السلف اي
ابن مجاهد ومالك والشافعي والاوزاعي وجميع المحدثين فانهم
يقولون الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان
وعن فعل الطاعات مطلقا واجبة كانت او مندوبة عند ابي

في بعض الاسماء الشرعية

الهذيل العلاف والقاضي عبد الجبار والخوارج وعن معرفة
الله تعالى عند الشيعة وجهم بن صفوان وعن معرفة الله و
معرفة ما جاءت به الرسل اجماعا عند بعض واعلم انه اقتصر
بعضهم في الفرق بين التصديق بما جاءت به الرسل وبين معرفته
على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة
النكارة والجهالة واليه اشار الغزالي رحمه الله حيث فسر
التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار
بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال
التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر
وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب
عليه بل يجعل راس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل
بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر
وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان
هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم
اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل
للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة
واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب
اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا
شرعيا كيف والتصديق مامور به فيكون فعلا اختياريا
زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول
المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة

اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب والسوفسطائي
عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي صلى الله
عليه وسلم لكنه ليسوا مصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا
بل ينكرون وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق
المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي
العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلمي اعم وتارة
الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم
كيفية او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر بعض العلماء وجزم بان
التسليم الذي فسر به الامام الغزالي رحمه الله التصديق ليس
من جنس العلم بل امر وراءه معناه كردن نهادن وكرويدن وحق
داشتن مرا نراكه حق دانسته باشي ويؤيده ما ذكر امام الحرمين
من ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس
الا مع العلم واعترض عليه شارح المقاصد بان ليس معنى كون
المامور به مقدورا اختياريا انه البتة يكون من مقولة الفعل
بل ان يصح تعلق القدرة به وحصوله بالكسب والاختيار سواء
كان هو في نفسه من الاوضاع والهيآت كالقيام والقعود او
الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا هو وانظروا ماذا في
السموات والارض او الانفعالات كالتسخن والتبرد او الحركات
او السكنات وغير ذلك كالصلوة او الترك كالصوم الى غير ذلك
فيكون الايمان مامورا به اختيارا مقدورا مثابا عليه لا ينافي
كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره

بتوفيق

بتوفيق الله وهدايته على انه لو لزم كون المامور به هو الفعل
بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه
واكتسابه وتحصيله كما في ساير الواجبات ثم قال وقع في كلام
كثير من علماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم
والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديقي المعبر عنه بكرويدن
ويقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه
في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل في الاختيار
وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين
علي كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم
تصديق **والدليل الذي يدل على خروج العمل** مثل الصلوة والصوم
وغيرهما **عن مفهومه** اي الايمان **عطفه** اي العمل **في قوله تعالى الذين**
امنوا وعملوا الصالحات فانه يدل على التغاير وعلى ان العمل ليس داخلا
في الايمان اذ الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله **وقوله**
الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه اجتماع
الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم ان
الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان
ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه **واما قوله وما كان الله ليضيع**
ايمانكم فمعناه ليس صلوتكم الى بيت المقدس بل **ايمانكم بالصلوة**
اي بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها **الى بيت المقدس** وما ترتب
على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات لو سلمنا ان الاعمال
عين الايمان او جزؤه **فحمله ايمانكم على الصلوة وحدها تكون**

على طريق المجاز من باب اطلاق الكلّ على الجزء والاصل عدمه
كذا فى الشروح واقول لا يبعد حمله على ما ذكره شارح المقاصد
من انّه مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصّلاة من شعب الايمان
وثمراته ومشروطة به ودالّة عليه على ما قال النبىّ صلّى الله عليه
وسلّم بين العبد وبين الكفر ترك الصّلاة واما قوله عليه السّلام
الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الّا الله
وادناها اماطة الاذى اى ازالة ما يؤذّى النّاس عن الطريق
فمعناه شعب الايمان بضع وسبعون شعبة فلانّ اماطة
الاذى غير داخل فيه اى الايمان وفاقا ممّن يعتد به بخلاف
العلاف واقرانه الباب الثّالث فى الامامة هى رياسة عامّة
فى امور الدّنيا والدّين لشخص من الاشخاص خلافة عن النبىّ
صلّى الله عليه وسلّم وقولنا عامّة للاحتراز عن القضاء و
رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فان رياسته
لا تعمّ الامام وقوله لشخص من الاشخاص للاحتراز عن رياسة
كلّ الامّة اذا عزلوا الامام عند فسقه فانّ الكلّ ليس شخصا واحدا
وقولنا خلافة عن النّبىّ صلّى الله عليه وسلّم لخروج النبوّة ولا
نزاع فى ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى
انّ القيام بالامامة ونصب الامام من فروض الكفاية وذلك
من الاحكام العمليّة دون الاعتقاديّة لكن لما شاعت بين
النّاس فى باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة
سيّما من فرق الرّوافض ومالت كلّ فئة الى تعصّبات تفضى

الكلام على الامامة

الى

الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض فوايد الاسلام والقدح
فى الخلفاء الرّاشدين الحق المتكلّمون هذا الباب بابواب الكلام
وربّما ادرجوه فى تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال
الصّانع والنبوّة والامامة وفيه مباحث خمسة الاوّل فى
وجوب نصب الامام اوجبه الاماميّه والاسماعيليّة على الله
تعالى والفرق انّ الاماميّة اوجبوه لحفظ قوانين الشّرع
عن التّغيير بالزّيادة والنّقصان والاسماعيليّة اوجبوه معرفا
لله وصفاته واوجبه المعتزلة والزيديّة المنتسبون الى زيد بن
على بن زين العابدين عليهم السّلام علينا عقلا واوجبه اصحابنا
علينا سمعا قال الجاحظ والكلبى وابو الحسين من المعتزلة بل عقلا
وسمعا كذا فى المواقف وشرحه والمذكور فى الاربعين وتلخيص
المحصّل ان مذهب المعتزلة والزيديّة ههنا كمذهب اهل السنّة
وقال شارح المقاصد نصب الامام واجب علينا سمعا عند اهل
السّنّة وعامّة المعتزلة عقلا عند الجاحظ والخيّاط والكعبى
وابى الحسين البصرى ولم توجبه الخوارج مطلقا لا على الله ولا
علينا لا عقلا ولا سمعا بل هو من الجايزات ومنهم من فصّل فقال
بعضهم يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم بالعكس كذا فى المواقف
وقال شارح المقاصد قالت النّجدات من اصحاب نجدة بن عويمر
انّه ليس بواجب اصلا وقال ابو بكر الاصمّ من المعتزلة لا يجب عند
ظهور العدل والانصاف ويجب عند ظهور الظّلم وقال هشام
منهم بالعكس اى يجب عند ظهور العدل لاشعار شعائر الشّرع

لاعند ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا
لزيادة الفتن لنا مقامان بيان وجوبه علينا سمعا وبيان
عدم وجوبه على الله اما الاول وهو وجوبه علينا سمعا فلان
نصب الامام يدفع ضررا عظيما لا يندفع ذلك الضرر الا
به لان البلد اذا شغر اى خلا عن رئيس قاهر غالب يأمر بالطاعات
وينهى عن المعاصى ويدرأ باس الظلمة اى يدفع شدة الظالمين
عن المستضعفين استحوذ واستولى عليهم الشيطان وفشا
وظهر فيه اى البلد الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج
اى انتشر الفتنة والاضطراب وكفاك شاهدا ما تشاهد
من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية
الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغى من الصلاح و
السداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولذا لا ينتظم امر ادنى
اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يتبعون رأيه بل ربما يجرى
مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس
ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار
الجراد وشاع فيما بينها الهلاك والفساد لا يقال غاية الامر انه
لا بد فى كل اجتماع من رئيس مطاع ينوط به النظام لكن من
اين يلزم عموم رياستها جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو
المعتبر فى الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه
يؤدى الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيها
اذ لو تعدد الرؤسا فى الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات

ومخاصمات

ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته
على امر الدنيا لفات نظام امر الدين الذى هو المقصود الاهم
والعمدة العظمى ودفع الضرر عن النفس بقدر الامكان
والاستطاعة واجب شرعا باجماع الانبياء واتفاق العقلا
وانما كان هذا الدليل سمعيا لتوقفه على اجماع الانبياء فان قيل
سلمنا ان نصب الامام مشتمل على المصالح العظيمة ولكنه
يحتمل مفاسد ايضا اذ ربما استنكف الناس عن طاعته فيزداد
الفساد او يستولى الامام عليهم فيظلمهم او يحتاج لدفع
الخصم المعارض او تقوية الرياسة بالعساكر الى مزيد مال
فيغصب منهم وكفاك شاهدا ما تسمع من قصص انقضاء
خلافة عثمان رضى الله عنه الى يومنا هذا قلنا هذه احتمالات
مرجوحة مكثورة قليلة الوقوع والراجح الكثير هو المصالح
وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فان قيل لو وجب
نصب الامام لزم اطباق الامة فى اكثر الاعصار على ترك
الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات سيما
بعد انقضاء الدولة العباسية ولقوله عليه السلام الخلافة
بعدى ثلاثون ثم يصير ملكا عضوضا وقد تم ذلك بخلافة على
رضى الله عنه فمعاوية ومن بعده ملوك وامراء لا ائمة وخلفا
واللازم باطل لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة
لا تجتمع على الضلالة قلنا انما تلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة
واختيار لا عجز واضطرار والحديث مع انه من باب الآحاد

دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب شرعا

ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير

ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على ضلالة

يحتمل الصرف الى الخلافة على الوجه الكمال وقال [illegible] ارح المقاصد
ههنا بحث اخر وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائط الامامة
وبايع طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرائط
من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها
يتصرف فى مصالح العباد ويقتدر على العزل والنصب لمن اراد
هل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذوى الشوكة العظيمة
من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف
ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكون لديه كساير الرعية واما
الثانى وهو انه لا يجب نصب الامام على الله فلما بينا فى الالهيات
انه لا يجب عليه شئ بل هو الموجب لكل شئ واحتج الجماعة
الامامية على وجوب نصب الامام على الله بانه لطف اى تقرب
للعباد الى الطاعة منقذ لها عن المعصية لانه اذا كان لهم امام
لكان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصى
اقرب مما اذا لم يوجد لهم امام واللطف على الله واجب قياسا
على التمكين اى تمكين المكلف من الافعال فانه ايضا واجب على الله
والجامع ازالة عذر المكلف والجواب بعد تسليم المقدمات
الباطلة وهى ان ينصب الامام وان اللطف والتمكين واجبان
على الله وقياس اللطف على التمكين ان اللطف الذى ذكرتموه
انما يحصل بوجود امام ظاهر غير مختف قاهر غير عاجز يرجى
ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا ترجونه فالامام الذى ادعيتم وجوبه
ليس بلطف والذى هو لطف ليس بواجب عندكم كيف يجب نصب

الامام

الامام على الله ولم يتمكن على سرير الامامة من عهد النبوة
الى ايامنا امام على ما وصفوه فلو كان نصب الامام واجبا
على الله لزم كونه تعالى تاركا للواجب وهو محال واجاب الشيعة
بان وجوب الامام لطف تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن
على كرم الله وجهه انه قال لا تخلو الارض من قائم لله بحجته
اما ظاهرا مشهورا او خائفا مضمورا لئلا تبطل حجج الله
وبيناته وتصرفه الظاهر لطف اخر وانما عدم من جهة العباد
وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف
على انفسهم ورد بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف
لطف المبحث الثانى فى صفات الايمة اى الصفات التى
يتوقف عليها استحقاق الامامة وهى تسع الاولى ان يكون مجتهدا
فى اصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدلائل على الاصول
والفروع ومن حل الشكوك الطارية للقاصرين ومن الحكم
القاطع والفتوى فى الوقايع والحوادث الصفة الثانية ان
يكون ذا راى وتدبير يدبر الحرب والسلم اى الصلح وساير الامور
السياسية التى ينتظم بها اصلاح المعاش والمعاد الصفة الثالثة
ان يكون شجاعا لا يتهور بالقاء النفس فى التهلكة ولا يجبن عن
القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحد من القتل والقطع
والضرب وجمع من اصحابنا تساهلوا فى الصفات الثلث وقالوا
لو لم تكن هذه الصفات فى الامام ينيب من كان موصوفا بها
واحدا او اكثر الصفة الرابعة ان يكون عدلا فى الظاهر لانه متصرف

بالحكم **فى رقاب النّاس واموالهم وابضاعهم** اى زوجاتهم جمع
بضع بضمّ الباء قال الماوردى فى الاحكام السلطانيّة
العدالة ان يكون صادق اللهجة ظاهر الامانة عفيفا عن المحارم
متوقيا للمآثم بعيدا من الريب مأمونا فى الرّضا والغضب مستعملا
لمروّة مثله فى دينه ودنياه فاذا تكاملت فيه فهى العدالة
التى يجوز بها شهادته ويصحّ معها ولايته واذا لم يكن كذلك
لم يسمع له قول ولم ينفذ له حكم الصفتان **الخامسة والسادسة**
العقل والبلوغ وذكر العدالة يغنى عن ذكرهما كما يغنى عن ذكر
الاسلام الصّفة **السّابعة الذكورة فانّهن** اى النساء
ناقصات عقل ودين على ما نصّ به النبىّ صلّى الله عليه وسلّم
الثّامنة الحرّيّة لانّ العبد مستحقر بين النّاس مشتغل
بخدمة السيّد واما قوله عليه السّلام السمع والطّاعة ولو
عبدا فمخصوص بمن جعله الامام اميرا على عسكر او ناحية الصّفة
التّاسعة كونه قرشيّا اى من اولاد قريش وهو نضر بن كنانة
خلافا للخوارج وجمع كثير من المعتزلة لنا وجهان الاوّل قوله
عليه السّلام الايمة من قريش واللّام فى الجمع حيث لا عهد
للعموم والاستغراق ثمّ انّ الصّحابة عملوا بمضمون هذا الحديث
لانّ ابا بكر استدلّ به يوم السّقيفة على الانصار حيث نازعوا
فى الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه **والثانى قوله**
الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا الامر وايضا
قال النبىّ صلّى الله عليه وسلّم قدّموا قريشا ولا تتقدّموها ثمّ

ان لم

ان لم يوجد من قريش من يصلح لذلك او لم يقتدر على الخروج لاستيلاء
اهل الباطل او شوكة الظّلمة وارباب الضّلالة فلا كلام فى جواز
تقليد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجميع ما يتعلّق
بالامام من كلّ ذى شوكة وقال الماوردى فى الاحكام السلطانيّة
انّه لابدّ من سلامة السّمع والبصر واللسان وسلامة الاعضاء
من نقص يمنع استيفاء الحركة وسرعة النّهوض وذكر تفصيلا
لا يليق ايراده ههنا فارجع اليه واشترطت الشيعة امورا
منها ان يكون هاشميّا اى من اولاد هاشم بن عبد مناف
عبد المطّلب وليس لهم فى ذلك شبهة فضلا عن حجّة وانّما قصدهم
نفى امامة ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم ومنهم من اشترط
كونه علويّا نفيا لخلافة بنى العبّاس وكفى اجماع المؤمنين على
الايمة الثلث حجّة عليهم ومنها ان يكون عالما بجميع مسائل الدين
اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوّة وهذا قول الامامية ومنها
ان يكون افضل اهل زمانه لان قبح تقديم المفضول على الافضل
فى اقامة قوانين الشّريعة وحفظ حوزة الاسلام معلوم للعقلاء
ونقل مثل ذلك عن الاشعرى واجيب بانّ القبح بمعنى استحقاق
تاركه الذم والعقاب عند الله تعالى ممنوع وبمعنى عدم ملايمته
لمجارى العقول والعادات غير مفيد مع انّه ايضا فى حيّز
اذ ربّما يكون المفضول اقدر على القيام بمصالح الدّين والملك
وشرط بعض الغلاة ان يكون الامام صاحب معجزة عالما
بالغيوب وجميع اللّغات وبجميع الحرف والصّناعات وبطبايع

الاغذيّة والادويّة وبعجايب البحر والبر والسّماء والارض وهذه
خرافات مفضية الى نفى الامام ورفض الشّريعة والاحكام
ولا يشترط فيهم اى الائمة العصمة وقدمرّ تفسيرها خلافا للاسماعلية
والاثنى عشرية القائلين بامامة اثنى عشر اماما لنا انا سنبيّن
ان شاء الله بالادلة امامة ابى بكر رضى الله عنه والامّة مجمعة
على كونه غير واجب العصمة لا اقول على انّه غير معصوم فلا يجب عصمة
الامام احتجّوا اولًا بانّ وجه الحاجة اليه امّا لانّ الاوساط الى
اللّام المعارف الالهيّة المتعلّقة بذات الله وصفاته لا تعلم
الّا منه كما هو مذهب اهل التعليم وهم الاسماعيلية او تعليم الواجبات
العقليّة اى الّتى يقتضيها العقل وفى بعض النسّخ الفعليّة و
لعلّها تقابل العمليّة ويقرّب الخلق الى الطّاعات ويبعدهم عن
المعاصى كما هو مذهب الاثنا عشريّة وذلك لا يحصل الّا اذا
كان الامام معصومًا حتّى يحصل الجزم والوثوق بصدق قوله
وصحّة فعله وثانيا بانّ احتياج النّاس الى الامام انّما يتوجّه
لجواز الخطا عليهم فلو جاز الخطا عليه ايضا لاحتاج الى امام
آخر وتسلسل الائمة وثالثا بقوله لابراهيم عليه السّلام انّى
جاعلك للنّاس اماما قال ابراهيم ومن ذرّيتى اى اجعل بعض ذرّيتى
ائمة للنّاس قال لا ينال عهدى الظّالمين وغير المعصوم ظالم
لانّ المعصية ظلم على النّفس او على الغير واجيب عن الاوّلين
بمنع المقدّمات اى لا نسلّم انّ وجه الحاجة الى الامام منحصر فيما
ذكرتم ولا نسلّم انّ المعارف الالهيّة لا تعلم الّا منه ولا نسلّم انّ ذلك

اصحاب ن

يستلزم

يستلزم وجوب العصمة بل تكفى العدالة ولا نسلّم انّه لو جاز
الخطا على الامام لاحتاج الى امام آخر فان ابا بكر غير واجب العصمة
مع انّه لم يحتج الى امام آخر واجيب عن الثّالث بانّ الآية تدلّ
على ان شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذّنوب التى
تثلم اى تخيل وتبطل بها العدالة الّا ان يكون معصوما
له ملكة الاجتناب عن المعاصى وايضا المراد بالامامة
ههنا النّبوّة على ما هو رأى اكثر المفسّرين المبحث الثّالث فيما
تحصل به الامامة فانّ الشّخص بمجرّد صلوحه للامامة وجمعه
لشرائطها لا يصير اماما بل لا بدّ فى ذلك من امر آخر الاجماع على
تنصيص الله وتنصيص رسوله وتنصيص الامام السّابق
اسباب مستقلة فى ذلك اى فى حصول الامامة انّما الخلاف
فيما اذا بايعت الامّة مستعدّا لها اى للامامة او استولى
بشوكته على خطط الاسلام جمع خطة فقال بها اى بامامتها
اصحابنا والمعتزلة والصّالحيّة من الزيديّة لحصول المقصود
وهو دفع الضّرر المذكور بهما وقالت الجارودّية من الزيديّة كلّ
فاطمى من اولاد الحسن والحسين عليهما السّلام عالم خرج بالسّيف
وادعى الامامة صار اماما ووافقهم الجبائى وانكرت الاماميّة
ذلك اى حصول الامامة بغير التّنصيص مطلقا اى سواء كان
بالبيعة او بالاستيلاء واحتجّوا بوجوه اربعة الاوّل انّ اهل
البيعة لا تصرّف لهم فى امر غيرهم من الغائبين وكيف يولّونه اى
الامام عليهم الوجه الثّانى ان اثبات الامامة بالبيعة

بيان ما تحصل به الامامة

قد يفضي ويوصل الى الفتنة العظيمة لاحتمال ان يبايع كل فرقة
شخصا ويقع بينهم التحارب والتقاتل وهذا مناف للمقصود
من الامامة الوجه الثالث ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة
بل لا بد من نصب الامام فكذا الامامة بل هي اولى لعلو شانها
وسمو مكانها الوجه الرابع الامام نايب الله ورسوله فلا تثبت
خلافته الا بقول الله او قول رسوله اقول هذا لا يلايم ما سبق
من ان الاجماع منعقد على ان تنصيص الامام السابق مستقل
واجيب عن الوجه الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم اي ليس
للشاهدان يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي
متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا القاضي ليس له حق الاستيفاء
منه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا لذلك وايضا البيعة
امارة منصوبة من جهة الله ورسوله دالة على حكمها بامامة
من بويع فكانت حجة على المسلمين يجب عليهم اتباع اهلها وعن
الوجه الثاني بان الفتنة تندفع عند الانقياد للحق بترجيح
الاعلم الاورع وان تساويا الانس الاقرب الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم كما رجح الصحابة ابا بكر على سعد بن عبادة
حين قالت الانصار منا امير ومنكم امير فقال المهاجرون
الايمة من قريش واما عند الترفع والاستيلاء فالفتنة قائمة
ولو مع قيام النص وعن الوجه الثالث بمنع الاصل في القياس
وهو ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة كيف والتحكيم جائز
لا سيما اذا شغرت وخلت البلاد عن الامام فانه يجب

ضب

نصب القاضي بالبيعة وعن الوجه الرابع لم لا يجوز ان يكون
اختيار الامة شخصا بالبيعة او ظهور الشوكة والاستيلاء
في شخص كاشفا عن كونه اماما نايبا لله ولرسوله ودليلا عليه
وتلخيصه ان البيعة عندنا ليست مثبتة للامام حتى يتم ما ذكرتم
بل هي علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام
الشرعية وقال الماوردي في الاحكام السلطانية اختلف
العلماء في عدد من تنعقد به الامامة على مذاهب شتى فقالت
طائفة لا تنعقد الا بجمهور اهل العقد والحل من كل بلد ليكون
الرضا به عاما والتسليم لامامته اجماعا وهذا مذهب مدفوع
ببيعة ابي بكر على الخلافة باختيار من حضرها وقالت طايفة
اقل من ينعقد به الامامة منهم خمسة يجتمعون على عقدها او يعقدها
احدهم برضاء الاربعة استدلالا بامرين الاول ان بيعة
ابي بكر انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثم تابعهم الناس وهم عمر
ابن الخطاب وابو عبيده بن الجراح واسيد بن حضير وبشير بن
سعد وسالم مولى ابي عبيدة اليماني وان عمر جعل الشورى
في ستة ليعقد احدهم برضاء الخمسة وهذا قول اكثر الفقهاء
والمتكلمين من اهل البصرة وقال آخرون من علماء الكوفة تنعقد بثلاثة
واحدهم يتولا برضاء الاثنين ليكونوا حاكما وشاهدين كما يصح
عقد النكاح بولي وشاهدين وقالت طايفة اخرى تنعقد بواحد
لان العباس قال لعلي امدد يدك حتى ابايعك فيقول الناس عم
رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان ولانه حكم

مطلب يدل على في اقامة الحق امامة الصديق رض

وحكم الواحد نافذا انتهى كلامه وهذا الاخير هو المذكور في الكتب
الكلاميّة المبحث الرّابع في اقامة الدّليل على انّ الامام الحقّ بعد
رسول الله ابو بكر وخالفت الشيعة فيه جمهور المسلمين
ويدلّ عليه وجوه خمسة الاوّل قوله تعالى خطابا للصّحابة
وعد الله الّذين امنوا منكم وعملوا الصّالحات ليستخلفنّهم في
الارض كما استخلف الّذين من قبلهم الآية وليمكّننّ لهم دينهم
الّذي ارتضى لهم وليبدّلنّهم من بعد خوفهم امنا فالموعودون
من الصّحابة بالاستخلاف في اقطار الارض والتّمكين اى
تمكين الاسلام امّا علي ومن قام بالامر اى الحكم بعده من بني
اميّه وابو بكر ومن بعده من الخلفاء الثّلثه والاوّل باطل اجماعا
لانّ بني اميّه ظلمة عندنا كفرة عند الشيعة فتعيّن الثّاني
فيكون ابو بكر خليفة الوجه الثّاني قوله تعالى قل للمخلّفين من
الاعراب ستدعون الى قوم اولى بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون
فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولّوا كما تولّيتم من قبل
يعذّبكم عذابا اليما والمخلّفون قوم طلبهم رسول الله صلى الله
عليه وسلّم لما سار الى مكّة عام الحديبيّة وتخلّفوا عنه جبنا
وظنّا ان لن ينقلب الرّسول والمؤمنون الى اهليهم واعتذروا
بالاموال والاولاد فالدّاعي للمخلّفين الى بأس شديد المحظور اى
الممنوع مخالفته لقوله تعالى وان تتولّوا كما تولّيتم من قبل يعذّبكم
عذابا اليما ليس محمّد صلّى الله عليه وسلّم لقوله تعالى سيقول
المخلّفون اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتّبعكم يريدون

ان يبدّلوا

ان يبدّلوا كلام الله قل لن تتّبعونا كذلكم قال الله من قبل فقد علم
النبيّ صلّى الله عليه وسلّم من هذه الاية انّهم لا يتّبعونه ابدا
فكيف يدعوهم الى القتال وايضا فانّ المخلّفين لم يدعوا الى
محاربة في حيوته صلّى الله عليه وسلّم ولا علىّ لانّه ما حارب
الكفّار في ايّام خلافته وذلك القوم كفار لقوله تقاتلونهم
او يسلمون ولا من ملك الامر بعده اى علىّ وفاقا لما مرّ انفا
من انّهم ظلمة عندنا كفرة عند الشّيعة فتعيّن من كان قبله وبعد
محمّد صلّى الله عليه وسلّم وهو ابو بكر والقوم المذكورون بنو
حنيفة اصحاب مسيلمة الكذّاب وقيل انّهم فارس والدّاعي عمر
وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابي بكر الوجه الثّالث انّه عليه
السّلام استخلفه اى جعل ابا بكر خليفة في الصّلاة في ايّام مرضه
واقتدى به وما عزله فبقي كونه خليفة رسول الله في الصّلاة
بعد وفاته واذا ثبت خلافته فيها اى الصّلوة ثبتت في غيرها
لعدم القايل بالفصل ولذا قال علي رضي الله عنه قدّمك رسول
الله صلّى الله عليه وسلّم في امر ديننا افلا نقدّمك في امر
دنيانا الوجه الرّابع قوله عليه السّلام الخلافة بعدي ثلثون
سنة ثمّ يصير ملكا عضوضا فيه انواع الظلم كانّه يعض
الرّعيّة وكانت خلافة الشّيخين ابي بكر وعمر ثلثة عشر سنه
لابي بكر سنتان سنه ولعمر احد عشر وخلافة عثمان اثنى عشر سنة
وخلافة علي ست سنين والحقّ انّ خلافة ابي بكر كانت سنتين
واربعين اشهر وخلافة عمر عشر سنين ونصفا وخلافة عثمان

بيان مدة خلافة كل الخلفاء الراشدين

عشر سنين وخلافة علي اربع سنين وتسعة اشهر والباقي للحسن
رضي الله عنهم وهذا دليل واضح على خلافة الايمة الاربعة
الوجه الخامس ان الامة اجمعوا بعد وفاة النبي صلى الله
عليه وسلم على امامة احد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي
والعباس وبطل القول بامامة علي والعباس فتعين القول
بامامته اي ابي بكر رضي الله عنه اما الاجماع على امامة احد
الثلثة فمشهور بين الناس مذكور في كتب السير النبوية
والتواريخ العامة واما بطلان القول بامامتهما فانه لو كان
الحق لاحدهما لنازع ابا بكر كما نازع علي معاوية وناظره واظهر
عليه حجته ولم يرض بخلافته فان الرضا بالظلم ظلم لكن عليا
والعباس رضيا بخلافة ابي بكر وبايعاه قيل على الوجه الخامس الحق
كان لعلي الا انه اعرض عنه اي عن حقه تقية اي اتقاء على
نفسه لانه لم يكن قادرا على طلب ذلك قلنا كيف يصح هذا
وكان هو [illegible] الشجاعة والشهامة اي الجلادة وذكاء
الفؤاد وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علو شانها
زوجته واكثر صناديد قريش وساداتهم معه كالحسن
والحسين والعباس مع علو منصبه اي العباس فانه قال
له اي لعلي امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم
رسول الله ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وزبير بن
العوام مع غاية شجاعته سل اي شهر السيف وقال لا ارضى
بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة ورأس بني امية قال

ارضيتم

ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي اي يكون واليا عليكم تيم والله
لاملأن الوادي خيلا ورجلا والمراد بالتيم ابو بكر فانه من قبيلة
تيم بن مرة والانصار من اهل المدينة نازعهم ابو بكر حين
قالوا منا امير ومنكم امير ومنعهم الخلافة متمسكا بقوله
عليه السلام الايمة من قريش فكانوا معاندين لابي بكر وقيل
الغرض ان الخلافة لو كانت لعلي لنازع كما نازع ابو بكر وكان
ابو بكر شيخا ضعيفا خاشعا سليما لا يخاف منه احد عديم
المال لصرفه في سبيل الله قليل الاعوان بالنسبة الى علي
احتجت الشيعة على امامة علي بعد النبي صلى الله عليه وسلم
بوجوه ستة الاول قوله انما وليكم الله ورسوله والذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فالمراد من
الولي اما المحب والناصر او المتصرف اي الاولى بالتصرف
كولي الصبي والمراة لا غير تقليلا للاشتراك وايضا لم يعهد
له في اللغة معنى ثالث والاول باطل لعدم اختصاص المحبة
والنصرة بالمذكور بل المحبة والنصرة عامة في كل المؤمنين كما
قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي
محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما في المؤمنين
الموصوفين بالصفات المذكورة في الاية فتعين الثاني فثبت
ان المؤمن الموصوف في الاية يستحق التصرف في امور المسلمين
والمفسرون كلهم ذكروا ان المراد منه اي من المؤمن الموصوف
علي بن ابي طالب لانه كان يصلي فساله سائل فاعطاه خاتمه

راكعا فنزلت الاية قال الواحدي جاء النبي صلى الله عليه وسلم
المسجد فراى سائلا فقال هل اعطاك احد قال نعم اعطاني
علي خاتمه فقال النبي صلى الله عليه وسلم الله اكبر وقرا
الاية وقد ذكر في الكشاف وتفسير المصر وجامع الاصول
ما يقرب منه وروى الثعلبي عن ابي ذر ان سائلا سال
في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم واعطاه علي خاتمه
فقال النبي اللهم ان اخي موسى سالك فقال رب اشرح لي
صدري ويسر لي امري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي
واجعل لي وزيرا من اهلي هرون اخي اشدد به ازري واشركه
في امري فانزلت عليه قرانا ناطقا سنشد عضدك باخيك
ونجعل لكما سلطانا فلا يصلون اليكما باياتنا اللهم انا محمد
نبيك وصفيك اللهم فاشرح لي صدري ويسر لي امري
واجعل لي وزيرا من اهلي عليا اشدد به ظهري فنزلت هذه
الاية **والمستحق للتصرف في امور المسلمين هو الامام
فثبت انه اي عليا امام ويقرب منه قوله عليه السلام
من كنت مولاه** بيانه ان النبي صلى الله عليه وسلم قد جمع
الناس يوم غدير خم هو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة
وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وكان يوما صائفا حتى
ان الرجل ليضع رداه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرحال
فصعد عليها فقال معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم
قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه

وعادمن

وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا
حديث متفق على صحته اورده علي رضي الله عنه يوم الشورى
عندما حاول ذكر فضايله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد
به المعتق والعتيق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى
بالتصرف قال الله تعالى مأويكم النار هي موليكم اي اولى بكم
ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلى الله عليه وسلم ايما امراة
نكحت بغير اذن وليها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله
في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك
للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول عن ائمة
اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض
بانه من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي
ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث
ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره
وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله
تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في
ان الاولوية بالناس والمتولي لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة
النبي هو الامامة **الوجه الثاني قوله عليه السلام** لعلي حين خرج
الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة **انت مني بمنزلة هرون
من موسى الا انه لا نبي بعدي** فانه يدل على ان جميع المنازل الثابتة
لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي عليه السلام من النبي
صلى الله عليه وسلم اذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح

بيان معنى لفظ المولى مسبعا

الاستثناء فكان خليفة لموسى لقوله تعالى واذ قال موسى لاخيه
هرون اخلفنى فى قومى الا انه توفى قبله اى موسى فكان خليفة
له فى حيوته وعلى بقى بعد النبى صلى الله عليه وسلم فكان خليفة له
فى حيوته ومماته الوجه الثالث قوله عليه السلام مشيرا اليه اى
على كرم الله وجهه سلموا على امير المؤمنين وقوله سلموا على على
بامرة المؤمنين والامرة بكسرة الهمزة الامارة واخذ بيده
وقال هذا خليفتى فيكم بعد موتى فاسمعوا واطيعوا له وقال ايضا
له انت اخى ووصيى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى بكسر الدال
وقال ايضا انت سيد المسلمين وامام المتقين وقايد الغر
المحجلين وروى انه جمع بنى عبد المطلب وقال ايكم يبايعنى و
يؤازرنى يكن اخى ووصيى وخليفتى من بعدى فبايعه على الوجه الرابع
ان الامة اجمعوا بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم على امامة
احد الاشخاص الثلثة ابو بكر والعباس وعلى وبطل القول بامامة
ابى بكر والعباس لما ثبت فيما تقدم ان الامام يجب ان يكون واجب
العصمة ولا يكفى بمجرد العصمة بلا وجوب وان يكون منصوصا
عليه بالامامة وهما لم يكونا واجبى العصمة ولا منصوصا عليهما
بالاتفاق منا ومن اهل السنة فتعين القول بامامة على رضى
الله عنه الوجه الخامس انه لا بد ان يكون لرسول الله صلى
الله عليه وسلم نص على امامة شخص معين تكميلا لامر الدين
فانه لم يخرج من الدنيا حتى صار امر دينه كاملا كما قال الله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى والامامة اعظم اركان

الدين

الدين فلا بد من اتمام امر التنصيص واشفاقا على الامة فانه
علم الامة اداب الاستنجاء وهو اخس الامور فكيف يتوهم
انه اهمل تعيين الامام وهو اعظم المصالح ولم ينص لغير ابو بكر
وعلى بالاجماع من الفريقين ولا لابى بكر والا لكان توقيفه
الامامة يوم السقيفة على البيعة معصية وكان ايضا قوله
بعد البيعة اقيلونى فلست بخيركم وعلى فيكم معصية فتعين
تنصيصه لعلى الوجه السادس ان عليا كان افضل الناس
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه ثبت بالاخبار
الصحيحة المروية فى التفاسير ان المراد من ابنائنا فى قوله
تعالى حكاية عن قصة المباهلة بين النبى صلى الله عليه
وسلم وبين قبيله نجران من النصارى قل تعالوا ندع ابنائنا
وابنائكم ونسائنا ونسائكم وانفسنا وانفسكم للحسن والحسين
ومن نسائنا فاطمة ومن انفسنا محمد وعلى ولا شك انه اى
عليا ليس نفس محمد صلى الله عليه وسلم بعينه بل المراد انه
اما بمنزلته او اقرب الناس اليه وكل من كان كذلك كان
افضل الخلق بعده ولانه كان اعلم الصحابة لانه كان اشدهم
زكاء وفطنة فقد روى انه سئل فى المنبر عن حصص البنتين
والابوين والزوجة فقال بديهة ثمنها تسعا وهذا اشارة
الى عول اصل المسئلة عن اربعة وعشرين الى سبعة وعشرين
وتسمى المسئلة منبرية وروى انه وضع رجله فى الركاب
فسئلته امرأة تظلما وقالت يا امير المؤمنين ان اخى ترك

ستمائة دينار وقد اعطونى دينارا فقال لعل اخاك خلف زوجة
وامّا وبنتين واثنا عشر اخا واباك قالت نعم قال قد استوفيت
حقّك فركب وتسمّى المسئلة ديناريّة واكثرهم تدبّرا ورويّة
اى فكرا فى سائر الامور وكان حرصه على التعلّم من النّبىّ
صلّى الله عليه وسلّم اكثر من حرص غيره واهتمام الرّسول
عليه السّلام بارشاده الى طريق السّلوك والمجاهدة
وتربيته بهداية سبيل الكشف والمشاهدة اتمّ وابلغ من
اهتمامه بارشاد الغير وتربيته روى انّه لماترك قوله تعالى
وتعيها اذن واعية قال النبىّ صلّى الله عليه وسلّم اجعلها
اذن علىّ فقال علىّ ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علّمنى رسول
الله صلّى الله عليه وسلّم الف باب من العلم فانفتح لى من كلّ
باب الف باب وقال النبىّ صلّى الله عليه وسلّم انا مدينة
العلم وعلىّ بابها وقال ايضا انا ميزان الحكمة وعلىّ لسانها
وكان مقدّما فى فنون العلوم الدينية اصولها وفروعها
فان ابن عبّاس رئيس المفسّرين تلميذه والعاصم القارى
تلميذ ابى عبد الرحمن السّلمى وهو تلميذ على واكثر فرق المتكلّمين
ينتسبون اليه ويسندون اصول قواعدهم الى قواعده
وامّا الاشعرى فهو تلميذ ابى على الجبائى من المعتزله وهم اخذ
واقواعدهم من بعض ظواهر خطبه البليغة واما الخوارج
فاكابرهم كانوا خادمين له فى اوّل الامر وامّا انتساب الشّيعة
فظاهر والحكما يعظّمونه غاية التعظيم كما يفهم من بعض عبارات

ناصربن

ناصر بن خسرو وابى على والصّوفيّون يتوجّهون الى باطنيّة
وتنتهى سلسلة حرفتهم اليه والفقهاء يأخذون برأيه اذا تحقّق
وان كان مخالفا لرأى الآخرين وقد نهى عن رجم من ولدت بستّة
اشهر ونبّهه على ذلك قوله الوالدات يرضعن اولادهنّ حولين
كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا يدلّ على انّ اقلّ
مدّة الحمل ستّة اشهر ونهاه ايضا عن رجم الحاملة التى اقرّت
عند نا بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك
على ما فى بطنها فقال عمر فى القصّتين لولا على هلك عمر وهو
اوّل من تكلّم فى النحو وامر ابا الاسود الدئلى بتدوينه وقال
اقسام الكلام ثلثة اسم وفعل وحرف والاسم ما انبأ عن المسمّى
والفعل ما انبأ عن حركة المسمّى والحرف ما وجد معنى فى غيره و
الفاعل مرفوع وما سواه فرع عليه والمفعول منصوب وما
سواه فرع عليه والمضاف اليه مجرور وما سواه فرع عليه
يا ابا الاسود انح هذا النحو وقد قال النبىّ صلّى الله عليه وسلّم
اقضاكم علىّ وقال على لو كسرت لى الوسادة ثمّ جلست عليها
لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم
وبين اهل الزّبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والمذ كور
احاطة علمه ممّا فى هذه الكتب الاربعة لاجراء الحكم بما نسخ
منها وقال الله ما نزلت فى برّ او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض
او ليل او نهار الّا وانا اعلم فيمن نزلت وفى اى شىء نزلت وايضا
فالاحاديث كثيرة كحديث الطير وهو انّه صلّى الله عليه وسلّم

لما اهدى اليه طير مشوى قال اللهم ائتنى باحب خلقك اليك ياكل
معى هذا الطير فاتى على واكل معه وحديث خيبر وهو انه صلى
الله عليه وسلم بعث ابا بكر اولا الى خيبر فرجع منهزما وبعث
عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبى صلى الله عليه وسلم لذلك
فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الراية اليوم
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض
لها المهاجرون والانصار فقال عليه السلام اين على فقيل انه
رمد العين فتفل فى عينه ثم دفع اليه الراية فذهب وفتح وردت
شاهدة على كونه افضل لان المحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم
ولا نعنى بالافضلية الا هنا والافضل يجب ان يكون اماما
لان جعل الافضل تابعا محكوما للمفضول قبيح والجواب عن الوجه
الاول ان عموم النص فى حق المؤمنين غير مسلم والمراد من قوله
تعالى والمؤمنين والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ان شانهم
كذلك وثانيا ان حمل الجمع وهو الذين امنوا على الواحد اى على
كرم الله وجهه متعذر بل المراد منه هو واكفاؤه اى امثاله
من الخلفاء وقول المفسرين الائمة نزلت فى حق على لا يقتضى
اختصاصها واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف
مبنية على جعل وهم راكعون حال من ضمير يؤتون وليس بلازم
بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون فى صلوتهم لا كصلوة اليهود
خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون وثالثا ان حمل الولى
فى الاية على الاولى والاحق بالتصرف غير مناسب لما قبلها وهو

قوله

قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء
هنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما
بعدها ومن يتولى الله ورسوله فان حزب الله هم الغالبون
فان التولى ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب
ان يحمل ما بينهما على النصرة ليلايم اجزاء الكلام وقد يجاب
عن الحديث بانه متواتر بل هو خبر واحد فى مقابلة الاجماع كيف
وقد صرح فى صحته كثير من اهل الحديث كابى داود السجستانى
وابى حاتم الرازى ولم ينقله المحققون كالبخارى ومسلم
والواقدى وايضا اكثر رواته لم يروا واصدره الست اولى بكم
من انفسكم فلا يمكن ان يتصف بها فى ان المولى بمعنى الاولى
بل المراد بالمولى هو الناصر بدليل اصل الحديث وهو قوله
وال من والاه وعاد من عاداه وما ذكر من ان ذلك معلوم
ظاهر من قوله المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
فمدفوع بانه يجوز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته و
نصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذى يحتمله اكثر العمومات
وايضا المفعل بمعنى الافعل لم يذكره احد وقوله تعالى ماويكم
النار هى موليكم اى مقركم وما اليه مالكم وعاقبتكم ولهذا
قال تعالى وبئس المصير وقد يقال المراد ههنا ايضا الناصر
فتكون مبالغة فى نفى النصرة على طريقة الجوع زاد من لا زاد له
والاستعمال يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان
يقال هو اولى من كذا دون مولى من كذا وان يقال اولى الرجلين

دون مولى الرجلين وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فما الدليل على
ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى
في امر آخر كما قال تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه
واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا
في التصرف فيه ويقول التلامذة نحن اولى لاستادنا ويقول
الاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير
والتصرف وح لا يدل الحديث على امامة علي ولو سلم فغايته
الاستحقاق للامامة وثبوتها في المآل ولكن من اين يلزم نفي
امامة الائمة الثلثة قبله والجواب عن الثاني ان معناه التشبيه
لعلي بهرون في الاخوة والقرابة كما ان لهرون منزلة الاخوة
والقرابة بالنسبة الى موسى فلعل تلك المنزلة بالنسبة الى
محمد صلى الله عليه وسلم وقد يجاب ايضا بان المراد عليا خليفة
منه على المدينة في غزوة تبوك كما ان هرون كان خليفة لموسى
في قومه حال غيبته على انه لا ينفي امامة الائمة الثلثة قبله
واجاب الآمدي وصاحب المواقف بمنع صحة الحديث لكن
الترمذي رواه بعينه عن جابر وروى البخاري ومسلم عن
سعد بن ابي وقاص ان عليا قال يا رسول الله اتخلفني في
النساء والصبيان فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون
من موسى الا انه لا نبي بعدي والجواب عن الوجه الثالث هذه
الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم حجة علينا
ولو سلم صحتها فتدل على خلافة علي ولا تنفي خلافة الآخرين

والجواب

والجواب عن الوجه الرابع اولا انا لا نسلم وجوب العصمة في
الامام ولا نسلم وجوب التنصيص على خلافته ولا نسلم عدم
النص في شان ابي بكر فقد قيل انه صلى الله عليه وسلم نص على
ابي بكر فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه في الصلاة
وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روي انه عليه
السلام قال ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا بان
لا يختلف فيه اثنان والجواب عن الوجه الخامس ان تفويض
الامر اي الامامة الى المكلفين من غير تنصيص على معين لعله
اصلح لهم والجواب عن الوجه السادس انه معارض بمثله اي
ما يدل على افضلية ابي بكر والدليل على افضلية ابي بكر وهي
مذهب الاشاعرة وقدماء المعتزلة قوله تعالى سيجنبها اي
النار الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى فان المراد به اي بالاتقى
اما ابو بكر او علي وفاقا من الفريقين والثاني مدفوع لقوله تعالى
في صفة ذلك الاتقى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وانما كانت
هذه الاية دالة على ان الثاني مدفوع لان عليا نشا في تربية
الرسول صلى الله عليه وسلم بطعامه وشرابه وانفاقه عليه
وذلك نعمة تجزى واما ابو بكر فما كان للنبي صلى الله عليه وسلم
في حقه نعمة تجزى بل كان له في حقه نعمة الارشاد للدين وتلك
نعمة لا تجزى فان اجر الانبياء على رب العالمين فتعين انه الاتقى
وكل من كان اتقى كان اكرم عند الله وافضل لقوله تعالى ان
اكرمكم عند الله اتقيكم الثاني وقوله عليه السلام لابي الدرداء

كان حين يمشي امام ابى بكر تمشي امام من هو خير الك والله ما طلعت
شمس ولا غربت على احد بعد النبيّين والمرسلين افضل من
ابى بكر وقوله عليه السّلام لابى بكر وعمر سيّدا كهول اهل الجنّة
ما خلا النبيّين والمرسلين وعن محمّد بن الحنفيّة قلت لابى
اى النّاس افضل بعد النبىّ صلّى الله عليه وسلّم قال ابو بكر
قلت ثمّ قال عمر وخشيت ان اقول ثمّ من فيقول عثمان فقلت
ثمّ انت قال ما انا الّا رجل من المسلمين وعن على رضى الله عنه
خير النّاس بعد النبيّين ابو بكر ثمّ عمر ثمّ الله اعلم وعنه رضى
الله عنه لما قيل ما توصى ما اوصى رسول الله صلّى الله عليه
وسلّم حتّى اوصى ولكن ان اراد الله بالنّاس خيرا جمعهم على خيرهم
كما جمعهم الله بنبيّهم على خيرهم وقد كتب امير المؤمنين عمر رضى الله
عنه قد جعلت لآل نبى كاكلة على كافة بيت المسلمين كلّ عام
مايتى مثقال ذهبا ابريزا كتبه بن الخطّاب فكتب امير المؤمنين
على كرّم الله وجهه لله الامر من قبل ومن بعد يومئذ يفرح المؤمنون
انا اولى من اتّبع من اعزّ الاسلام ونصر الدين والاحكام عمر
ابن الخطّاب ورسمت بما رسم لآل نبى كاكلة فى كلّ عام مايتى
دينار ذهبا هبريزا واتبعت اثره اذ وجب علىّ وعلى جميع المسلمين
اتّباع ذلك كتبه على ابن ابى طالب وفى المواقف وشرحه ان
مسئلة الافضليّة لا يطمع فيها فى الجزم واليقين اذ لا دلالة
للعقل بطريق الاستقلال على الافضليّة بمعنى الاكثريّة
فى الثّواب بل مستندها النّقل وليست هذه المسئلة مسئلة

يتعلّق

يتعلّق بها عمل فيكتفى فيها بالظنّ الذى هو كاذب فى الاحكام العمليّة
بل هى مسئلة علميّة تطلب فيها اليقين والنّصوص المذكورة
من الطّرفين لا يفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانّها باسرها
امّا احاد او ظنيّة الدّلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس
الاختصاص بكثرة اسباب الثّواب موجبا لزيادته قطعا
بل ظنّا لانّ الثّواب فضل من الله كما عرفته فيما سلف فله
ان يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان
قطعيّا لا يفيد القطع بالافضليّة بل غايته الظنّ وكيف
ولا قطع بانّ امامة المفضول لا تصحّ مع وجود الفاضل لكنّا
وجدنا السّلف قالوا بانّ الافضل ابو بكر ثمّ عمر ثمّ عثمان ثمّ
على ثمّ حسن وحسين وظنّنا بهم يقتضى بانّهم لو لم يعرفوا
ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم فى ذلك القول
وتفويض ما هو الحقّ فيه الى الله وقد مال بعض اهل السنّة
الى تفضيل على على عثمان وبعضهم الى التوقّف فيهما المبحث
الخامس فى فضل الصّحابة الصّحابى من راى رسول الله
صلّى الله عليه وسلّم وكان مسلما طالت صحبته اولا يجب
تعظيمهم والكفّ عن مطاعنهم فانّ الله تعالى اثنى عليهم فى
مواضع كثيرة من كتابه العزيز منها قوله تعالى والسّابقون
الاوّلون من المهاجرين والانصار رضى الله عنهم وقوله تعالى
يوم لا يخزى الله النّبىّ والّذين امنوا معه يسعى نورهم بين
ايديهم وقوله تعالى والّذين معه اشدّاء على الكفّار رحماء

بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله
لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقال
عليه السلام لو انفق احدكم ملأ الارض اى قدر ما يملاء
الارض ذهبا ما بلغ مد احدهما ولا نصيفه المد ربع الصاع
والنصف نصف المد وفى بعض الروايات مد احد ولا
نصيفه وقال صلى الله عليه وسلم اصحابى كالنجوم بايهم
اقتديتم فى ظلمات الضلالة اهتديتم الى الحق وقال صلى
الله عليه وسلم الله الله اى اتقوا الله فى اصحابى لا تتخذوهم
عرضا اى هدفا لسهام الملام فمن احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم
فببغضى ابغضهم ومن اذاهم فقد اذانى ومن آذانى فقد
اذى الله فيوشك ان ياخذه وما نقل فى كتب الشيعة سيما
التجريد من المطاعن فى شان الخلفاء الراشدين فله على
تقدير صحته محامل وتاويلات ان اردت تفصيلها فارجع
الى شرح المقاصد ومع ذلك فلا تعادل تلك المطاعن
ما ورد فى مناقبهم وحكى عن آثارهم فى اعلاء لواء الشريعة
نفعنا الله بمحبتهم اجمعين وجعلنا لهداهم متبعين وقال
شارح المقاصد ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات
على الوجه المسطور فى كتب التواريخ المذكور على السنة الثقات
يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد
الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد
واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات

اذ ليس

اذ ليس كل صحابى معصوما وكل من لقى النبى صلى الله عليه
وسلم بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب
النبى صلى الله عليه وسلم ذكروا لها محامل وتاويلات بها
تليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل
والتفسيق صونا لعقايد المسلمين عن الزيغ والضلالة
فى حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار
والمبشرين بالثواب فى دار القرار واما ما جرى بعدهم من
الظلم على اهل بيت النبى صلى الله عليه وسلم فمن الظهور
بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه
على الاراء اذ يكاد يشهد به الجماد والعجماء ويبكى له
الارض والسما ويتهدم منه الجبال وتنشق الصخور
ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور فلعنة
الله على من باشر او رضى به او سعى ولعذاب الاخرة
اشد وابقى فان قيل فمن علماء المذهب من لم يجوز اللعن
على يزيد مع علمهم بانه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد قلنا
تحاميا عن ان يرتقى الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض
على ما يروى فى ادعيتهم ويجرى فى انديتهم فراى المعتنون
بامر الدين الجام العوام بالكلية طريقا الى الاقتصاد فى
الاعتقاد بحيث لا تزل الاقدام عن السواء ولا تضل
الافهام بالاهواء والا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق
وكيف لا يقع عليه الاتفاق عصمنا الله عن زيغ الضالين

وبعثنا يوم الدين في عداد الهادين بفضله العظيم للمطيع
والعاصي وفيضه العميم على الداني والقاصي انه سميع الدعاء
مجيب والسائل منه لا يخيب هذا اخر ما اردت اتمامه من
شرح الطوالع • والحمد لله على حسن المطالع وعن القاطع
وقد كنت في اكثر هذا التصنيف مقتصرًا على توضيح ما في
الكتاب • وما اتيت فيه فيما اخالفه بحق الكلام وفصل الخطاب
فان القضا يمنعني عن الاستقصا في الانظار • ويرد عني
عن الاستقراء في الافكار • على ان طينة الناس
مخمرة بتقليد الاوايل • ولا يتفكرون في ان ما ذكروه
حق او باطل • والحق ان تحقيق الحقايق فوق
النظر • ولا يتاتى بمجرد النقل والخبر • فعليك
بالسلوك والمجاهدة • حتى يحصل لك
الكشف والمشاهدة • وقد فرغت عن هذا
التاليف في ١٩ شعبان سنة ٦٩٢ من هجرة الخاتم
صلى الله عليه وسلم ومن تحرير
هذه النسخة في اواخر جمادى
الاولى سنة ١١٢٦ على
يد محررها الفقير محمد بن الصفا
الاسطوانى غوله
اسكدار
بكرمه